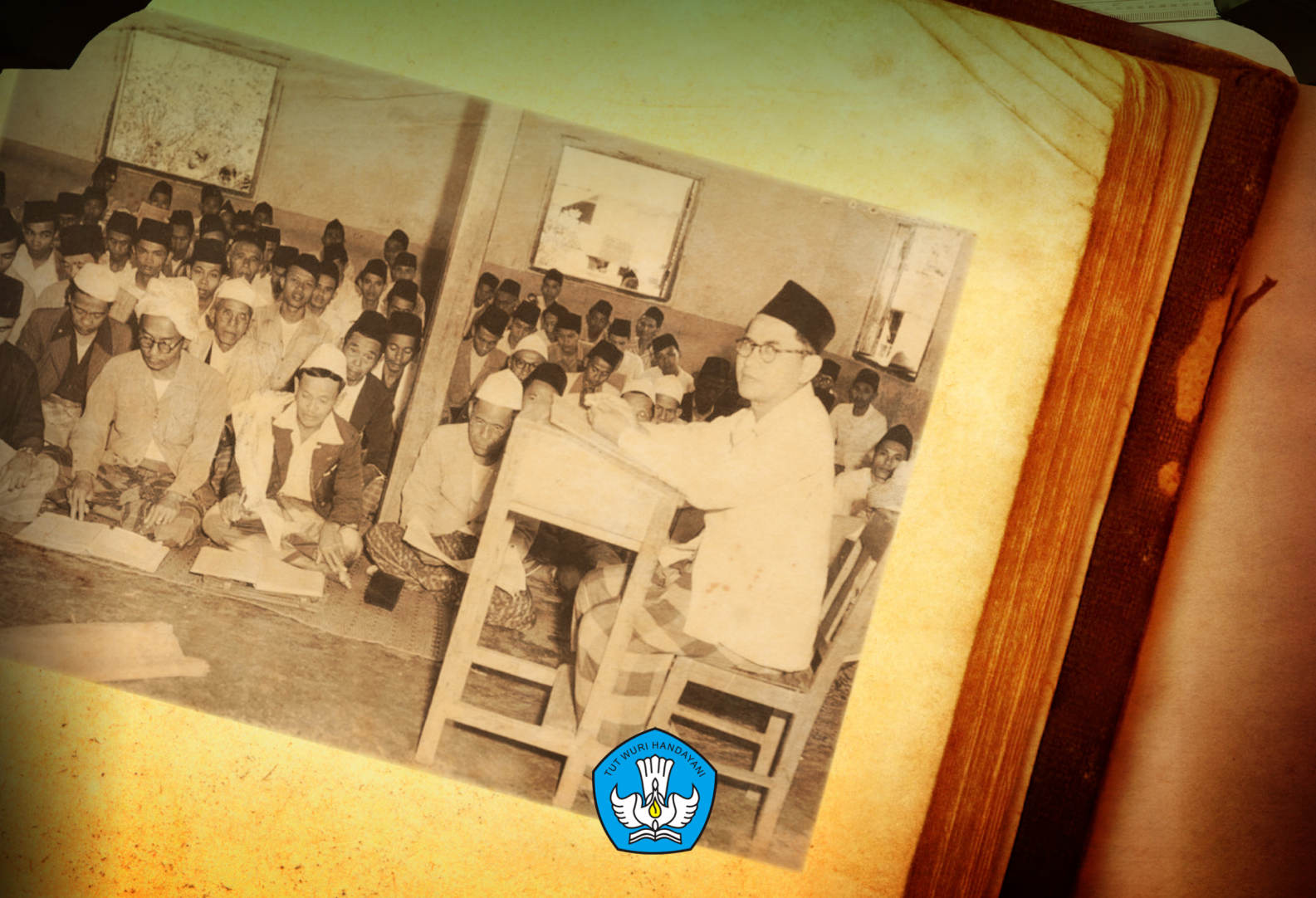
3

Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia

• Institusi dan Gerakan •



BHINNEKA TUNGGAL IKA

Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia

Institusi dan Gerakan

JILID 3

Editor Jilid 3
Azyumardi Azra
Jajat Burhanuddin
Taufik Abdullah

Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya
Direktorat Jenderal Kebudayaan
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
2015

SEJARAH KEBUDAYAAN ISLAM INDONESIA
Jilid 3

Pengarah:
1. Menteri Pendidikan dan Kebudayaan
2. Direktur Jenderal Kebudayaan

Penanggung Jawab:
Endjat Djaenuderadjat
Amurwani Dwi Lestariningsih

Penulis:
Muhammad Iskandar
Azyumardi Azra
Muhammad Hisyam
Zulkifli
Setyadi Sulaiman
Ahmad Najib Burhani
Jajat Burhanudin
Yon Machmudi
Didi Ahmadi
Moeslich Hasbullah
MUhammad Wildan
Asep Saepudin Jahar
M. Dien Madjid

Riset Ilustrasi:
Isak Purba, Agus Widiatmoko, Siti Sari, Hermasari Ayu Kusuma,
Tirmizi, Budi Harjo Sayoga, Maemunah, Esti Warastika,
Dian Andika Winda, Bariyo, Haryanto, Rina Pujiarti, Wastilah,
Putri Arum Setyawati, Suniarti, Mulyadi Amir, Mawanto

Tata Letak & Desain:
Iregha Kadireja
Martina Safitry

Keterangan Cover: Kiai sedang mengajar kitab kepada para santri di lingkungan Pesantren Cipasung, Tasikmalaya.
Sumber Cover: Dokumentasi Pondok Pesantren Cipasung, Tasikmalaya.
Sumber Peta: KITLV

Penerbit
Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan,
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Gedung E, Lantai 9, Kompleks Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jl. Jenderal Sudirman, Senayan, Jakarta - 10270
Tel./Fax.: 021-572 5044

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG UNDANG:
Dilarang mengutip seluruh atau sebagian isi buku tanpa izin dari penerbit

CETAKAN 2015

ISBN: 978-602-1289-00-6
ISBN: 978-602-1289-12-9

Gerbang Masjid Agung Kraton Surakarta
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Masjid Raya Ganting, Padang, Sumatera Barat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

SAMBUTAN

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,

Mengawali sambutan ini, marilah kita senantiasa memanjatkan puji dan syukur kehadirat Tuhan Yang Maha Kuasa, Allah SWT, atas perkenan rahmat dan hidayahNya, sehingga kita semua masih di karuniai kesehatan, kekuatan dan kesempatan untuk terus melanjutkan pengabdian kita kepada bangsa dan Negara tercinta.

Perkembangan peradaban Islam Indonesia berkaitan erat dengan dinamika Islam di belahan dunia lain. Sejarah peradaban Islam Indonesia menampilkan cirri dan karakter yang khas, relative berbeda dengan perkembangan peradaban Islam di wilayah-wilayah lainnya, seperti Afrika, Eropa dan Amerika.Penyebaran Islam di Indonesia dilakukan secara damai dengan pendekatan lebih inklusif dan akomodatif terhadap kepercayaan dan budaya lokal.

Menyebut Wali Songo dalam penyebaran Islam di negeri ini tentu merujuk pada bagaimana Islam masuk sebagai sesuatu yang diakrabi masyarakat. Sunan Kalijaga misalnya melakukan penyebaran Islam melalui medium wayang kulit. Yang pada saat itu bahkan masih memuat cerita Pandawa dan Kurawa yang bicara tentang kebaikan dan keburukan.

Perjalanan penyebaran Islam ini kemudian bergeliat dengan kebudayaan lokal, sebut saja tatkala munculnya Pakem Pewayangan Baru berupa adanya unsur ajaran Islam. Lakon Jimat Kalimasodo misalnya atau yang lebih banyak terjadi adalah dengan menyelipkan cerita-cerita Islam pada epos pewayangan.

Islam menjadi begitu bersahabat karena datang lewat sebuah keseharian masyarakat. Masyarakat yang menonton wayang kemudian dapat menerima langsung ajaran Islam dengan sukarela. Beragam medium penyebaran Islam itu sedang mengirim sebuah pesan bahwa spirit keuniversalan pokok ajaran Islam tetap membuka ruang keunikan dan tidak menafikan kekhasan peradaban muslim ketika berjumpa dan berhadapan dengan realitas sejarah dan sosial budaya masyarakat.

Oleh karena itu dapat dimengerti peradaban Islam Indonesia menampilkan ciri dan karakter yang relative berbeda dengan peradaban Islam di wilayah-wilayah peradaban muslim lainnya. Kekhasan ini memiliki kecenderungan kuat untuk lebih akomodatif dan inklusif terhadap tradisi dan praktek-praktek kebudayaan lokal.

Sejarah peradaban Islam juga tak bisa dilepaskan dari aspek kebangsaan kita. Islam memberi kontribusi terhadap terbentuknya integrasi bangsa.Yang menjadi penting adalah peran Islam sebagai pembentuk jaringan kolektif bangsa melalui ikatan ukhuwah dan silaturahmi para ulama di Nusantara. Jaringan ingatan dan pengalaman bersama ini pada akhirnya menumbuhkan rasa kesatuan dan solidaritas *(ummatan wahidatan)* sehingga melahirkan perasaan sebangsa dan setanah air.

Perjalanan peran Islam di Indonesia adalah penting untuk menjadi sebuah pelajaran. Buku ini berikhtiar untuk melakukan hal tersebut, bukan hanya sebagai sebuah catatan sejarah namun juga menjadi pesan bagi kita sebagai sebuah bangsa.

Tentu catatan sejarah ini penting bukan hanya untuk mengenang apa yang lampau, tapi juga untuk mengetahui dimana posisi kita berdiri saat ini. Dari situ, kita bisa menentukan langkah kedepan. Sebab setiap zaman akan memiliki tantangan yang berbeda-beda.

Islam Indonesia saat ini tentu memiliki tantangan yang jauh berbeda disbanding berabad-abad lalu. Tantangan yang berbeda ini juga harus di sikapi dengan cara yang berbeda pula. Islam sebagai *Rahmatan Lil Alamin*, mengajarkan kedamaian bagi kita dengan cara yang beradab seperti apa yang Rasulullah ajarkan.

Peran tersebut masih sangat relevan saat ini dan juga untuk masa-masa kedepan. Yang bisa kita lakukan saat ini adalah dengan memberikan keteladanan. Keteladanan para pemimpin untuk bersilaturahmi menjadi amat penting sebagai pesan bahwa Islam ikut menjaga tenun kebangsaan negeri ini.

Tantangan Islam di Indonesia harus kita jawab bersama. Dan untuk menjawab tantangan tersebut buku ini menjadi penting sebagai sebuah refleksi sampai sejauh mana kita telah melangkah. Selamat membaca.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, November 2014
MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA

Anies Rasyid Baswedan, Ph. D

KATA PENGANTAR

Direktur Jenderal Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,

Islam, kebudayaan, dan Ke-Indonesia-an adalah tema menarik untuk didiskusikan secara akademik dan secara praksis. Secara akademik para akademisi bisa mempelajari bagaimana Islam, kebudayaan dan Ke-Indonesia-an itu bisa berinteraksi secara damai, bahkan berlangsung melalui proses konvergensi, tanpa melalui benturan-benturan sebagaimana terjadi di negara-negara lain. Secara praksis, proses itu terus menjadi pijakan bagi pembentukan dan penguatan indonesia, untuk memperkokoh persatuan dan kesatuan meskipun terdapat keragaman.

Penulisan buku Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia sengaja dilakukan, karena itu, bukan hanya untuk kepentingan akademik, juga untuk kepentingan praksis, yakni untuk memperkokoh jatI diri bangsa Indonesia. Sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, Islam telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari jati diri bangsa Indonesia. Mengingat Islam yang dianut di Indonesia tidak lepas dari konteks budaya lokal, Islam yang berkembang memiliki karakteristik tersendiri tanpa kehilangan warna Islam universal yang dianut oleh bangsa-bangsa lain.

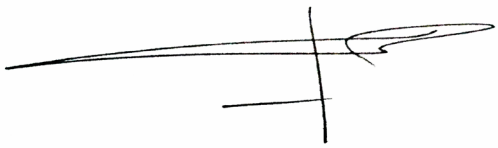
Buku sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia yang hadir di hadapan pembaca saat ini berupaya mengidentifikasi warisan kebudayaan Islam di Indonesia dan merumuskan isu-isu penting dan strategis menyangkut sejarah dan warisan kebudayaan Islam Indonesia; Menjadi sarana dialog antarbudaya di kalangan

antaranak bangsa untuk menumbuhkan saling pemahaman dan sikap toleransi; Memberdayakan warisan kebudayaan Islam Indonesia sebagai kontribusi untuk kebudayaan/peradaban dunia.

Buku yang ditulis oleh tim sejarawan ini memberikan gambaran pokok kepada kita mengenai dimensi kebudayaan Islam di Indonesia dari masa ke masa. Pada akhirnya, selamat membaca dan semoga buku ini bermanfaat bagi pengembangan karakter budaya bangsa Indonesia.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, Desember 2013
DIREKTUR JENDERAL KEBUDAYAAN



Kacung Marijan

DAFTAR ISI

SAMBUTAN
Menteri Pendidikan dan Kebudayaan v

KATA PENGANTAR
Direktur Jenderal Kebudayaan vii

PENDAHULUAN
Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Institusi dan Gerakan 1

KRONIK 13

BAB 1
Pesantren: dari Sistem Pendidikan Tradisional sampai Sistem Pendidikan Modern 77
- Unsur-unsur Pesantren 80
- Haji dan Tarekat 99
- Metode Pembelajaran 105
- Dana Operasional 114

BAB II
Pesantren, Madrasah dan Sekolah Islam 121
- Pendidikan Islam dan Sistem Pendidikan Nasional 123
- Modernisasi Pesantren: Komparasi dengan Surau 124
- Transformasi Madrasah 133
- Sekolah Islam: Sekolah Elit 139
- PTAIN: Dari IAIN, STAIN ke UIN 143

BAB III
Hukum: Institusi dan Praktik 153
- Hukum Islam dan Kadi 155
- Pelembagaan Hukum Islam 157
- Kelembagaan Hukum Islam di Masa Kolonial 162
- Kebijakan Kolonial Terhadap Lembaga Hukum Islam 164
- Reformasi dan Politik Hukum Islam 166
- Politik Hukum Adat dan Implikasinya Terhadap Pelaksanaan Hukum Islam 167
- Reaksi Kaum Reformis dan Penghulu Terhadap Kebangkitan Hukum Adat 169
- Pelaksanaan Hukum Islam di Masa Kemerdekaan 171
- Undang-undang Perkawinan dan Peradilan Agama 173
- Kesimpulan 177

BAB IV
Dinamika Gerakan Tarekat di Indonesia 181
- Sufisme dan Islamisasi Nusantara 182
- Sufisme dan Tarekat 184
- Pelembagaan dan Perkembangan Tarekat di Indonesia 187
- Tarekat di Indonesia: Beberapa Profil Singkat 190
- Tarekat dan Pemberontakan Anti Kolonial 207
- Tarekat dan Politik: Potret Kontemporer 213
- Penutup 217

BAB V
Ormas-Ormas Islam di Indonesia: Sejarah dan Karakteristik 223
- Ormas Reformis dan Tradisionalis 224
- Ormas Lokal dan Ormas Berbasis Etnik 233
- Ormas Non-Mainstream: Syiah, Ahmadiyah, dan LDII 242

BAB VI
Penebitan dan Perbukuan 249
- Thaher Djalaluddin dan al-Imam 250
- Memperkenalkan Budaya Cetak dan Modernitas 253
- Al-Munir dan Kaum Muda Sumatera Barat 255
- Buku Sebagai Gerakan Pembaharuan 259
- Buku Islam sebagai Industri Keagamaan: Perkembangan di Indonesia Kontemporer 264
- Penerbit Buku-Buku Islam: Beberapa Profile Sosio-Intelektual 268
- Buku Islam oleh Penerbit Umum 273
- Beberapa Catatan Penutup 275

BAB VII
Gerakan Politik Islam di Indonesia 285
- Gerakan Politik Sebelum Kemerdekaan 286
- Gerakan Politik Setelah Kemerdekaan 303
- Gerakan Politik di Masa Orde Lama..... 310
- Gerakan Politik Masa Soeharto 315
- Gerakan Politik di Era Reformasi 322
- Gerakan Politik dan Konsolidasi Demokrasi 334
- Kesimpulan 336

BAB VIII
Lembaga Agama yang Didirikan dan Disponsori Negara: Membincangkan Kementrian Agama dan Majelis Ulama Indonesia 343
- Kementerian Agama 345
- Majelis Ulama Indonesia (MUI) 357
- Penutup 374

BAB IX
Gerakan Dakwah: Pergumulan Islamisasi dalam Politik dan Budaya di Indonesia 381
- Dakwah Islam di Nusantara 386
- Dakwah Islam Kontemporer 391
- Gerakan Masjid Kampus Tahun 1980-an 396
- Fenomena Mubaligh Populer 402
- Jaringan Sekolah Islam Terpadu 411
- Peranan Majlis Taklim 413

BAB X
Gerakan Islam Kampus: Sejarah dan Dinamika Gerakan Mahasiswa Muslim 425
- Gerakan Mahasiswa Muslim: Beberapa Perspektif Penjelasan 426
- Jong Islamieten Bond (JIB): Profil Gerakan Pemuda Muslim Masa Kolonial 429
- HMI, PMII dan IMM: Profil Gerakan Mahasiswa 1950-an 433
- LDK dan KAMMI: Potret Islamis dalam Gerakan Mahasiswa Muslim . 444
- Gerakan Islam Kampus dalam Perspektif Perbandingan 450
- Penutup 457

BAB XI
Gerakan Pemberdayaan Masyarakat: Menakar Kesinambungan dan Dinamika LSM Indonesia 463
- Setting Historis Kemunculan: Peran Kelas Menengah Santri 464
- LP3ES sebagai Katalisator 469
- Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pesantren 474
- LSM dan Ormas Islam Arus Utama 478
- Gerakan Budaya Pemikiran Masyarakat Muslim 481
- LSM untuk Pemberdayaan Perempuan 486
- LSM dan Pertumbuhan Gerakan Filantropi 489
- Gerakan Pemberdayaan Masyarakat: Potret Kontemporer 494
- Penutup 502

BAB XII
Gerakan Ekonomi Islam 513
- Nasionalisme dan Ekonomi 514
- Social Entrepreneurship Masa Orde Baru 518
- Gerakan Pemberdayaan Umat 528
- Institusionalisasi Zakat 532
- Filantropi Islam Kontemporer 536
- Kelahiran BAZ dan LAZ 538
- Kesimpulan 544

BAB XIII
Sejarah Perhajian Indonesia 553
- Kehadiran Awal Muslim Nusantara di Mekkah 554
- Haji di Era Kolonial Belanda 559
- Kongsi Tiga 567
- Peran Syekh 568
- Masa Kemerdekaan dan Kontemporer 573

Daftar Pustaka 581

Perguruan Islam Alchairaat, Palu, Sulawesi Tengah
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

PENDAHULUAN

Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Institusi dan Gerakan

Dalam studi Indonesia, kebudayaan telah diadopsi banyak sarjana sebagai satu pendekatan untuk menjelaskan subjek yang dikaji. Beberapa di antaranya bisa disebut di sini, yakni Geertz tentang tiga varian budaya-keagamaan kaum Muslim di Jawa, Anderson dan Moertono tentang politik di Jawa, Milner tentang politik dunia Melayu, Mulder tentang sistem sosial di Jawa, Castle tentang ekonomi kaum santri, dan Abdullah serta Hefner tentang pergeseran dan perubahan sosial masing-masing di Sumatra Barat dan Jawa Timur. Meski dengan latarbelakang keilmuan yang berbeda-beda, semua kajian para sarjana yang disebut di atas bertolak dari sebuah perspekif yang menekankan pentingnya budaya dalam perkembangan dan perubahan sosial-politik kaum Muslim.

Geertz membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga orientasi agama dan sosio politik yang berbeda: santri, priyayi, dan abangan. Tiga kelompok Jawa di atas tidak hanya bisa dilihat dari sisi pengelpmpokan sosial, tetapi juga pada sistem pengetahuan, pemaknaan dan praktik-praktik ritual keagamaan dan bahkan afiliasi politik. Semua itu melahirkan apa yang kemudian disebut sebagai politik aliran dalam sejarah dan dinamika politik Indonesia

Sarjana yang sangat penting untuk disebut di sini adalah Clifford Geertz. Dalam konteks spesifik ini, pengertian budaya sebagaimana diketengahkan Geertz sangat relevan untuk dipertimbangkan. Geertz memaknai budaya sebagai sistem makna yang tampil "menjadi sumber, secara individu ataupun kelompok, bagi konsepsi umum, tetapi distinktif, tentang dunia, diri, dan hubungan di antara mereka". Pemikiran Geertz di atas dibangun melalui studinya di Jawa, dan terefkeksikan pada karya *seminal*-nya yang kini sudah klasik, *The Religion of Java* (1960). Dalam buku ini, Geertz membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga orientasi agama dan sosio-politik yang berbeda: santri, Muslim taat dan ortodoks (*practising Muslims*); priyayi, elite ningrat yang dalam batas tertentu dipengaruhi tradisi Hindu-Jawa; dan abangan, sebagian besar masyarakat desa di mana kepercayaan dan praktik pra-Islam masih terlihat; mereka sering disebut sebagai *nominal Muslims* atau *ID Card Muslims*.

Memang, karya ini telah menjadi sasaran berbagai kritik. Beberapa sarjana mempertanyakan teori Geertz, terutama berkenaan dengan mencampuradukkan kategori sosial-vertikal priyayi dengan kategori religio-budaya bersifat horizontal antara santri dan abangan. Kritik atas Geertz juga disuarakan beberapa sarjana lain yang tampil sebagai pembela Islam Jawa. Mereka umumnya berangkat dari pemikiran Marshal Hodgson yang mengkritik Geertz atas pemahaman Islamnya yang 'hanya berdasarkan cara pandang kelompok modernis, seraya mengganggap segala hal yang lain berasal dari latar belakang pribumi dan Hindu-Budha'.

Lepas dari itu semua, poin penting untuk ditekankan adalah bahwa Geertz telah meletakkan dasar kuat tradisi kulturalis dalam studi ini Indonesia, di mana sistem budaya memiliki posisi sentral dalam kehidupan. Tiga kelompok masyarakat Jawa di atas (santri, abangan dan priyayi)—*by extension*, bisa mencakup seluruh masyarakat Muslim Indonesia sejak dari Sabang sampai Merauke—tidak hanya bisa dilihat dari sisi pengelompokkan sosial (*social grouping*), tapi juga pada sistem pengetahuan, pemaknaan dan praktik-praktik ritual keagamaan, dan bahkan afiliasi politik; semua itu melahirkan apa yang kemudian disebut sebagai politik aliran dalam sejarah dan dinamika politik Indonesia.

Dengan demikian, istilah kebudayaan Islam dalam konteks ini mengacu pada kondisi di mana Islam berfungsi sebagai sistem makna yang secara sangat berarti menentukan kehidupan kaum Muslim, mulai dari pandangan dunia (*world view-weltanscahuung*), pemikiran, sikap sosial-politik dan keagamaan,

praktik-praktik ritual, institusi dan gerakan, cita rasa (bahasa, sastra, dan seni), hingga benda-benda peninggalan (heritage) yang terkait dengan konsepsi dan pemaknaan keagamaan. Semua itu menjadi elemen utama dari kebudayaan Islam. Dengan demikian, istilah tersebut mengacu pada dimensi keislaman yang sudah terinstitusionalisasi sedemikian rupa dalam kehidupan kaum Muslim; Islam yang telah berfungsi sebagai sumber makna bagi kaum Muslim untuk memaknai dunia, diri dan hubungan sesama mereka.

Kebudayaan Islam dalam konteks ini mengacu pada kondisi di mana Islam berfungsi sebagai sistem makna yang secara sangat berarti menentukan kehidupan kaum Muslim, mulai dari pandangan dunia (*world view-weltanscahuung*), pemikiran, sikap sosial-politik dan keagamaan, praktik-praktik ritual, institusi dan gerakan, cita rasa (bahasa, sastra, dan seni), hingga benda-benda peninggalan (heritage) yang terkait dengan konsepsi dan pemaknaan keagamaan.

Dalam sejarah Indonesia, tampilnya Islam sebagai sumber makna—mengikuti argumen Geertz—telah berlangsung dalam proses yang panjang, dan melalui berbagai lapisan pengalaman sejarah yang bertingkat-tingkat. Proses tersebut bermula dari konversi keagamaan—ketika seseorang memutuskan beralih menjadi Muslim—hingga periode ketika Islam menjadi satu kekuatan sosial-politik dan selanjutnya gerakan untuk revitalisasi dan pemurnian pemahaman dan praktik-praktik Islam sehingga sesuai sejalan dengan tuntutan–tuntutan baru yang muncul dalam perkembangan sejarah.

Abad ke-13 merupakan salah satu satu tonggak penting dalam proses Islamisasi Kepulauan Nusantara yang kemudian disebut Indonesia. Periode tersebut ditandai tidak hanya oleh tumbuhnya komunitas Muslim (umat) dan berlangsungnya konflik, akulturasi dan akomodasi antara Islam dengan tradisi sosial-budaya lokal, tapi juga pembentukan entitas politik Islam, yang disebut kerajaan atau kesultanan.

Lebih dari itu, sejak periode itu pula upaya pertanggungjawaban kultural terhadap proses Islamisasi mulai dilakukan. Islam secara perlahan tapi pasti menjadi bagian dari budaya lokal—bukan sesuatu yang asing yang bisa saja merusak tata-kosmis kehidupan masyarakat—dan karenanya diekspresikan dalam istilah-istilah yang berakar kuat dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, proses Islamisasi menjadi bermakna secara kultural dan karenanya tidak melahirkan gejolak sosial yang berarti. Dalam proses ini, Islam akhirnya menjadi berurat berakar dan terintegrasi *(embedded)* dalam realitas kehidupan sosial-budaya masyarakat Muslim lokal yang terdiri dari beragam kelompok etnis dan suku sejak dari suku Aceh, Minangkabau, Melayu, Jawa, Sunda, Banten, Madura, Banjar, Bugis, Sasak sampai Ternate, Ambon dan seterusnya.

Penerjemahan Islam dalam budaya lokal (*vernacularization*) berlangsung sangat intensif dan menjadi satu ciri utama perkembangan Islam Indonesia yang kemudian menjadi terlihat distingtif *vis-a-vis* Islam di wilayah-wilayah lain.

Dalam konteks demikian, penerjemahan Islam dalam budaya lokal *(vernacularization*) berlangsung sangat intensif dan menjadi satu ciri utama perkembangan Islam Indonesia yang kemudian menjadi terlihat *distingtif vis-a-vis* Islam di wilayah-wilayah lain. Pembentukan distingsi Islam Indonesia itu terutama dimungkinkan watak Sufisme yang inklusif dan adaptif—yang dibawa para guru Sufi pengembara ke Nusantara—dengan keragaman budaya lokal. Islam yang kental diwarnai tasawuf ini merupakan arus utama pemahaman, pemikiran, dan praktik Islam sejak periode awal—memberi kontribusi sangat berarti bagi proses penterjemahan Islam tersebut.

Di lingkungan istana, di Jawa maupun di Melayu, tumbuh pemikiran Islam yang berorientasi-raja, yang dirumuskan misalnya dalam berbagai istilah yang mencerminkan eksistensi raja-sufi. Bersamaan dengan itu, doktrin Islam di bidang hukum (fikih), tafsir, theologi, dan sejarah juga mulai beredar

Karena itu, tidak heran jika di lingkungan istana, di Jawa maupun di Melayu, tumbuh pemikiran Islam yang berorientasi-raja, yang dirumuskan misalnya dalam berbagai istilah yang mencerminkan eksistensi raja-sufi. Bersamaan dengan itu, doktrin Islam di bidang hukum (fikih), tafsir, teologi, dan sejarah juga mulai beredar. Hal terakhir ini berlangsung sejalan dengan hadirnya ulama, bersama lembaga pendidikan Islam (surau di Sumatra Barat, dayah di Aceh, dan pesantren di Jawa), yang berperan penting dalam proses penterjemahan Islam di atas. Perlu pula dicatat dalam konteks ini adalah produksi dan peredaran naskah-naskah keagamaan yang ditulis para ulama menyangkut ilmu-ilmu keislaman di atas. Naskah-naskah ini dengan cepat beredar ke berbagai pelosok Nusantara, yang sekaligus mencerminkan watak 'kemengaliran' (fluidity) Islam Indonesia. Fluiditas ini merupakan salah satu faktor penting yang membentuk Islam Indonesia sebagai ranah budaya Islam (Islamic cultural sphere) yang distingtif.

Di tengah komunitas Muslim, hadirnya Islam sebagai sumber makna bisa dilihat misalnya dari berbagai ekspresi praktik ritual keagamaan yang mencerminkan adaptasi Islam dalam tradisi lokal—upacara selametan, tahlilan, ritus peralihan (*rites de passage*) seperti kelahiran, perkawinan, dan kematian, barzanji, ziyarah kubur dan lain sebagainya. Dalam praktik ritual tersebut, tradisi lokal pra-Islam tampak masih bisa dilihat, tapi sudah diberi warna baru yang bersumber dari ajaran Islam. Bisa disebut, adopsi berbagai tradisi lokal ini melibatkan semacam proses 'Islamisasi'; pranata, lembaga dan tradisi sosial-budaya diadopsi dengan mengganti muatan atau substansinya dengan pandangan dunia, pemahaman dan praktek Islam yang lebih ortodoks.

Selain tradisi sosial-budaya yang bersifat ritual, hal dan proses serupa juga bisa diidentifikasi dari tradisi sastra seni, di mana nilai-nilai Islam tampil sebagai substansi utama di balik karya sastra dan eskpresi kesenian yang bersumber dari tradisi lokal. Sastra bisa menjadi satu contoh di sini. Banyak karya jenis ini sudah dilahirkan oleh tokoh Muslim sepanjang sejarah Indonesia, mulai dari Hamzah Fansuri (salah seorang ulama terkemuka Nusantara abad ke-16) hingga sastrawan Indonesian moderen semacam Hamka, atau kontemporer semisal Danarto.

Begitu pula di tingkat institusi, lembaga dan gerakan. Sejarah Indonesia telah menyaksikan tumbuhnya berbagai institusi yang menjadikan Islam sebagai ajaran dan ideologi gerakan. Sejak abad 17 lembaga tasawuf, tegasnya tarekat, menjadi kerangka organisasi jihad melawan Belanda yang terus berusaha menguasai daerah demi daerah di Indonesia. Ini bermula, misalnya dari keterlibatan Syekh Muhammad Yusuf al-Maqassari bersama Sultan Ageng Tirtayasa melawan Belanda, perjuangan Pangeran Diponegoro, perang kaum

Tarekat reformis yang kemudian menjadi 'Perang Padri' di Sumatera Barat sampai kepada perlawanan 'Geger Cilegon', Banten pada akhir abad 19—menjelang datang dan berkembangnya pemikiran dan gerakan Islam modernis.

Modernisme Islam memunculkan tidak hanya pemikiran baru, tetapi juga banyak institusi baru. Muhammadiyah (berdiri di Yogyakarta pada 1912) merupakan satu contoh dari institusi dan gerakan pembaharuan (di Sumatera Barat biasa disebut Kaum Muda) yang mengagendakan upaya pemurnian Islam dari takhyul, bid'ah dan khurafat (dalam ejaan lama 'TBC'). Untuk mencapai pemurnian Islam, Muhammadiyah tidak hanya menjalankan dakwah konvesional dari atas mimbar, tetapi juga melakukan *dakwah bil hal* dengan membangun lembaga pendidikan Islam moderen berbasis pendidikan Belanda (*Dutch-based schooling system*) dan lembaga-lembaga kepenyantunan seperti rumahsakit, klinik, rumah yatim piatu dan seterusnya.

Juga perlu dicatat di sini adalah organisasi Nahdlatul Ulama (NU), berdiri pada 1926 sebagai kebangkitan kaum ulama, umumnya yang berbasis di pesantren, dengan sejumlah agenda untuk mempertahankan dan merevitalisasi lembaga dan tradisi Islam yang sudah lama berakar dalam sejarah Indonesia. Signifikansi NU dalam hal ini terlihat khususnya dalam konteks pesantren dan madrasah, dan juga tarekat.

Tetapi jelas bukan hanya Muhammadiyah dan NU yang merupakan representasi Islam Indonesia *Washatiyah* ('jalan tengah') yang menjadi lembaga keormasan Islam Indonesia. Bisa ditemukan ormas serupa sejak dari PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh), al-Washliyah di Sumatera Utara, Perti di Sumatera Barat, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Jami'ah Khair dan al-Irsyad (semua berpusat di Jakarta), Mathla'ul Anwar di Banten dan Jawa Barat, Persatuan Umat Islam (PUI) dan Persis di Jawa Barat, Nahdlatul Wathan (NW) di NTB, al-Khairat, dan Darut-Dakwah wa al-Irsyad (di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tengah). Semua ormas Islam ini—sebagai *Islamic-based civil society*—tidak hanya melahirkan banyak lembaga dan institusi, tapi juga menjadi jembatan di antara negara pada satu pihak dengan masyarakat akar rumput pada pihak lain. Mereka menjadi kekuatan pengimbang, pemelihara kohesi sosial dan penyedia alternatif kepemimpinan bagi negara-bangsa Indonesia.

Termasuk dalam konteks gerakan dan lembaga adalah berdirinya partai politik Islam yang menjadi kendaraan dari sebagian kalangan kaum Muslim yang bergerak di bidang politik dan kekuasaan. Meski kinerja partai politik Islam sejak masa pascakemerdekaan, khususnya Pemilu 1955, sampai masa Orde Lama, Orde Baru dan masa Reformasi tidak pernah seperti yang diharapkan para pimpinan dan anggotanya, tetap saja partai Islam merupakan institusi penting dalam dinamika politik Indonesia.

Muhammadiyah dan NU yang merupakan representasi Islam Indonesia *Washatiyah* ('jalan tengah') yang menjadi lembaga keormasan Islam Indonesia. Bisa ditemukan ormas serupa sejak dari PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh), al-Washliyah di Sumatera Utara, Perti di Sumatera Barat, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Jami'ah Khair dan al-Irsyad (semua berpusat di Jakarta), Mathla'ul Anwar di Banten dan Jawa Barat, Persatuan Umat Islam (PUI) dan Persis di Jawa Barat, Nahdlatul Wathan (NW) di NTB, al-Khairat, dan Darut-Dakwah wa al-Irsyad (di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tengah). Semua ormas Islam ini—sebagai *Islamic-based civil society*—tidak hanya melahirkan banyak lembaga dan institusi, tapi juga menjadi jembatan di antara negara pada satu pihak dengan masyarakat akar rumput pada pihak lain.

Semua elemen kebudayaan Islam dikaji dari sudut pandang sejarah di mana perubahan dan kesinambungan akan menjadi satu tema penting dalam pembahasan ini.

Sesuai judul buku, semua elemen kebudayaan Islam Indonesia dikaji dari sudut pandang sejarah, di mana perubahan dan kesinambungan akan menjadi satu tema penting dalam pembahasan. Dengan demikian, semua hal yang termasuk dalam institusi dan gerakan Islam tidak dilihat secara statis dan berdiri sendiri; semua memiliki kaitan satu sama lain dan terus-menerus berubah sejalan dengan konteks sosiologis kaum Muslim dalam sejarah Indonesia. Corak pemaknaan yang diberikan kaum Muslim terhadap diri dan lingkungan mereka, yang berangkat dari keyakinan ketuhanan, menjadi inti pembahasan dari setiap aspek pembahasan di buku ini. Pemaknaan tersebut senantiasa bersifat dinamis, sejalan dengan konteks sosiologis kaum Muslim dan perubahan-perubahan yang mereka alami sepanjang sejarah.

Dalam jilid 3 ini, istilah "institusi dan gerakan" dirumuskan ke dalam ke dalam sejumlah isu yang menjadi topik pembahasan setiap artikel. Pendidikan menjadi topik pembahasan dua artikel pertama, yakni lembaga pendidikan Islam tradisional oleh Muhammad Iskandar dan lembaga pendidikan Islam modern-kontemporer oleh Azyumardi Azra. Bila artikel pertama fokus pada dunia pesantren berikut unsur-unsur terkait di dalamnya, artikel kedua membahas perkembangan, perubahan, dan dinamika pendidikan Islam sejak dari pesantren, madrasah dan sekolah Islam. Selain itu, pembahasan juga diberikan untuk tingkat pendidikan tinggi Islam, baik negeri (Pendidikan Tinggi Agama Islam Negeri/PTAIN), maupun Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (PTAIS). Perkembangan dan perubahan itu terkait tidak hanya dengan dinamika umat Islam sendiri, tetapi juga lingkungan lebih luas menyangkut politik, ekonomi, sosial, dan agama.

Isu selanjutnya yang dibahas menyangkut institusi yang juga memegang peran sentral dalam kehidupan kaum Muslim dan umat manusia secara umum, yakni institusi hukum. Ditulis Muhammad Hisyam, bagian ini merekonstruksi perkembangan, perubahan dan dinamika lembaga hukum Islam atau mahkamah syari'ah dari mulai terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara sampai masa kemerdekaan Indonesia. Perlu dkitekankan bahwa ada hubungan yang tak dapat dipisahkan antara kebijakan kolonial tahun 1937 dengan diundangkannya Undang-undang No. 7/1989 tentang Peradilan Agama di masa kemerdekaan. Karena itu uraian dalam bagian ini tidak menyertakan kelahiran undang-undang tersebut.

Di samping institusi hukum yang terkait dengan lembaga negara, sejarah Islam Indonesia juga mencatat peran penting lembaga spiritual, yakni tarekat, dalam dinamika dan perkembangan kaum Muslim. Selain peran sentralnya dalam mewarnai peta persebaran Islam di Indonesia, gerakan tarekat begitu menarik diulas khususnya ketika gerakan ini nyatanya tidak saja terpaku hanya pada ranah kehidupan keagamaan, tapi juga dalam bidang sosial-ekonomi dan politik. Bagian tentang hal ini—ditulis Zulkifli dan Setyadi Sulaiman—menelusuri sejarah dan perkembangan gerakan tarekat di Indonesia. Selain menjelaskan keterkaitan Sufisme dan Islamisasi Nusantara, tulisan ini juga membahas sejarah kemunculan dan perkembangan gerakan tarekat di Indonesia. Fokus utamanya adalah pada dimensi aktivisme tarekat. Dengan dasar tersebut, perihal profil, jaringan, dan aktivitas beberapa tarekat pada gilirannya menjadi ranah kajian dari tulisan ini.

Memasuki masa modern pada awal abad ke-20, institusi dan gerakan Islam Indonesia mengambil bentuk salah satunya organisasi massa Islam (kemudian disebut ormas Islam), yang menjadi salah satu kekuatan perumus Islam berwatak Indonesia. Hal ini terutama terkait dengan ormas berkarakter Islam moderat, yakni Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai dua ormas terbesar di Indonesia. Dua organisasi ini pula yang mampu menstabilkan demokrasi di Indonesia dan menahan arus penetrasi kelompok Islamis atau kelompok radikal. Selain NU dan Muhammadiyah, terdapat berbagai ormas Islam lain, baik yang sudah setua NU dan Muhammadiyah, maupun yang baru muncul setelah Reformasi 1998; baik yang bersifat lokal, maupun yang bersifat trans-nasional; baik yang bisa dikelompokkan dalam kategori ormas pembaharu maupun ormas garis keras. Termasuk yang berkembang di Indonesia adalah ormas-ormas bukan arus utama (*non-mainstream*) seperti Syiah, Ahmadiyah, dan LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia).

Bersamaan dengan ormas Islam, perkembangan di awal abad ke-20 juga menyaksikan kehadiran buku Islam sebagai bagian inheren dari perkembangan keagamaan di kalangan kaum Muslim Indonesia. Hal ini bisa dilacak pada awal abad ke-20, ketika media cetak (majalah, koran, dan buku keislaman) mulai diperkenalkan ke khalayak publik Islam Indonesia. Di samping para ulama—yang secara tradisional telah lama berperan sebagai pemegang tunggal otoritas keagamaan—kaum Muslim sejak awal abad itu memiliki media cetak sebagai sumber pengetahuan keislaman dan akhirnya praktik keagamaan mereka. Difasilitasi oleh teknologi percetakan kolonial, kaum Muslim reformis pada awal abad ke-20 menjadikan penerbitan media cetak sebagai salah satu komponen terdepan gerakan reformasi Islam—di samping pembaharuan sistem pendidikan dan pemikiran keagamaan. Proses ini melahirkan tidak saja wajah baru Islam, Islam reformis, tapi juga memperlihatkan suatu karakteristik yang secara tegas

Taufik Abdullah mengemukakan teori gelombang-gelombang dinamika sosial dan intelektual itu terdiri dari; *pertama*, gelombang penyebaran awal Islam di Nusantara ketika Islam di Arabia telah "lulus ujian" menghadapi pemikiran Persia, Hellenisme, India, dan lain-lain. Gelombang ini disebut Taufik Abdullah sebagai gelombang "dunia fana yang kosmopolitan". Gelombang *kedua*, ketika Islam semakin menyebar dari Timur Tengah ke tempat-tempat lain dengan membawa pemikiran ortodoksi sehingga menghasilkan apa yang disebutnya sebagai "Islamisasi realitas". *Ketiga*, gelombang akselerasi ortodoksi khususnya melalui "proses ortodoksi fiqh". *Keempat*, gelombang modernisme dengan intelektualitas bercorak politis dan pan-Islamis, dan *kelima*, gelombang neo-modernisme kontemporer.

membedakannya dari ulama di pesantren dengan kitab kuning-nya. Proses tersebut terus berlanjut hingga periode berikutnya, terutama pada 1980-an dan 1990-an, ketika buku Islam diterbitkan tidak hanya sebagai wacana keagamaan, tapi juga bisnis.

Masih terkait dengan dinamika perkembangan di awal abad ke-20 adalah kemunculan gerakan politik umat Islam, yang terus mengalami perkembangan penting hingga dewasa ini. Secara umum perjuangan politik umat Islam di Indonesia mengalami tranformasi mengikuti perkembangan demokrasi di Indonesia. Umat Islam menjadi bagian terpenting bangsa Indonesia dalam menguatkan proses konsolidasi demokrasi. Karenanya, tidak mengherankan jika Indonesia saat ini dianggap sebagai model penerapan demokrasi paling penting di dunia. Namun demikian, keberhasilan Indonesia menuju konsolidasi demokrasi bukanlah tanpa tantangan. Sejauh mana umat Islam, terutama partai-partai Islam menjalankan peran politiknya untuk dapat berkontribusi dalam konsolidasi demokrasi? Itulah yang menjadi tema sentral tulisan ini tentang gerakan politik umat Muslim Indonesia.

Karena posisinya sebagai agama yang dipeluk mayoritas penduduk, urusan Islam telah menjadi perhatian sentral sejak pemerintahan kolonial dalam upayanya melanggengkan kekuasaan. Pada masa kolonialisme Jepang, persoalan agama juga tetap menjadi isu utama dalam kebijakan administrasinya untuk urusan pribumi.

Membicarakan Indonesia tak bisa dilepaskan dari pembicaraan soal Islam dalam konstruksi sosial budaya bangsa. Selain karena posisinya sebagai agama yang dipeluk mayoritas penduduk, urusan Islam telah menjadi perhatian sentral sejak pemerintahan kolonial dalam upayanya melanggengkan kekuasaan di negeri ini. Beberapa lembaga yang berkonsentrasi mengurusi hal ini telah dibentuk, yang sekaligus menjadi alat utama pemerintah kolonial Belanda dalam rangka mengawasi dan mengatur masyarakat dan praktik keagamaannya. Pada masa kolonialisme Jepang, persoalan agama juga tetap menjadi isu utama dalam kebijakan administrasinya untuk urusan pribumi. Di era ini, pemerintahan Jepang membentuk *Shumubu* dan *Shumuka* dalam mengelola persoalan agama masyarakat dari tingkat pusat sampai daerah. Pasca-kemerdekaan 1945, pemerintah Indonesia melanjutkan kebijakan sentral ini dengan membentuk Kementerian Agama. Kemudian pada masa Orde Baru, badan keagamaan di luar pemerintah namun berpengaruh cukup signifikan terhadap kebijakan negara dibentuk dengan nama Majelis Ulama Indonesia (MUI). Tulisan ini menghadirkan pembahasan tentang dua lembaga tersebut, yang memang dirancang untuk mengurus masalah kehidupan keagamaan umat Muslim Indonesia.

Isu berikutnya yang dibahas adalah gerakan dakwah, yang telah tampil sebagai satu kekuatan penting bagi tersebarnya Islam di Indonesia. Mereka para da'i berbekal semangat atas kebenaran agama [Islam], mendorong mereka untuk membawa pesan Islam kepada masyarakat di setiap wilayah yang mereka masuki dan mewujudkan Islam sebagai agama dakwah. Sejarah kelahiran semangat dakwah inilah serta kekuatan spiritual aktifitas merekalah yang menjadi perhatian artikel ini, mulai periode awal perkembangan Islam Indonesia hingga masa kontemporer.

Masih terkait dengan dakwah adalah gerakan Islam oleh kaum muda di lingkungan kampus. Perlu dicatat, dalam sejarah Islam Indonesia tercatat gerakan pemuda dan mahasiswa muncul dalam tiga periode dengan karakteristik masing-masing. Pertama, masa sebelum Indonesia merdeka mulai muncul gerakan mahasiswa Muslim dengan semangat nasionalisme seperti Jong Islamieten Bond (JIB) dan Studenten Islamic Studiesclub (SIS). Kedua, masa kemerdekaan di mana muncul gerakan-gerakan mahasiswa sejak dari Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) dan sebagainya. Terakhir, masa kontemporer di mana muncul gerakan-gerakan mahasiswa yang mempunyai semangat Islamisme yang tinggi seperti Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Tulisan ini memetakan gerakan-gerakan Islam kampus sejak Indonesia belum merdeka hingga masa kontemporer.

Terkait dengan dakwah adalah gerakan Islam oleh kaum muda di lingkungan kampus. Dalam sejarah Indonesia tercatat gerakan pemuda dan muncul dalam tiga periode dengan karakteristik masing-masing. *Pertama*, masa sebelum Indonesia merdeka mulai muncul gerakan mahasiswa Muslim dengan semangat nasionalisme. *Kedua*, masa kemerdekaan di mana muncul gerakan-gerakan mahasiswa sejak dari Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) dan sebagainya. Terakhir, masa kontemporer di mana muncul gerakan-gerakan mahasiswa yang mempunyai semangat Islamisme yang tinggi seperti Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI).

Tulisan berikutnya memotret sejarah dan dinamika perkembangan gerakan pemberdayaan masyarakat oleh LSM di Indonesia. Selain menjelaskan sejumlah LSM yang menfokuskan diri pada ranah pemberdayaan masyarakat—dengan melihat latar belakang, visi, misi, tujuan dan kegiatannya—tulisan ini juga berupaya melihat dinamika perkembangan gerakan pemberdayaan masyarakat oleh LSM, khususnya dalam memperjuangkan visi dan gagasan-gagasan di tengah kemajemukan masyarakat Indonesia. Di Indonesia, gerakan pemberdayaan masyarakat umumnya diinisiasi oleh kelompok *Non-Governmental Organizations* (NGO) atau lebih dikenal sebagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Berupaya menjadi bagian dari tatanan masyarakat non-politis, bahkan cenderung memandang rendah kehidupan politik, LSM pada gilirannya lebih mementingkan aspek teknis teknokratis dan rekayasa sosial (*social engineering*) dalam memerankan dirinya. Dalam posisi ini, LSM sangat strategis memainkan peran civil society, utamanya sebagai penyambung tersampainya beragam pesan perubahan yang telah dirumuskan ke dalam istilah-istilah berbasis budaya masyarakat.

Subyek berikutnya adalah gerakan ekonomi Islam. Jika dibaca secara rinci, gerakan ekonomi Islam dapat diklasifikasikan kepada dua tipe: (a) pertama, masa pra-kemerdekaan, model gerakan ekonomi lebih bercirikan religius nasionalisme terutama dalam kontestasi bisnis persaingan dengan kelompok non-pribumi seperti China dan Arab yang diberikan ruang lebih istimewa oleh pemerintahan Kolonial. (b) kedua, pasca kemerdekaan yaitu masa konsolidasi kelompok agama seperti Muhammadiyah dan NU dan lembaga-lembaga sosial ekonomi dengan pendirian BMT dan lembaga-lembaga ZISWAF (zakat, infak, shadaqah dan wakaf). Pada kasus kedua ini, gerakan ekonomi berbarengan dengan diseminasi ajaran dan ideologi organisasi, walaupun semangat kesejahteraan ekonomi dan peningkatan tingkat pendidikan masyarakat masih menjadi kegiatan utama.

Islam Indonesia tidak hanya merupakan entitas terbesar secara demografis di dunia, tetapi juga paling kaya dengan dengan pemikiran, institusi dan gerakan.

Seluruh artikel dalam buku ini—pasti masih ada artikel dalam bidang atau aspek lain yang belum tercakup—secara jelas menampilkan 'warisan' (*heritage* dan *legacy*) vis-a-vis Islam Timur Tengah (Arab), Asia Selatan, Asia Tengah atau Afrika. Islam Indonesia tidak hanya merupakan entitas terbesar secara demografis di dunia, tetapi juga paling kaya dengan dengan pemikiran, institusi dan gerakan.

Eksistensi Islam Indonesia yang menampilkan Islam Washatiyyah jelas memberikan kontribusi penting dalam pembentukan negara-bangsa Indonesia sejak masa penjajahan, perjuangan kemerdekaan, proklamasi kemerdekaraan, masa pasca-kemerdekaan sampai masa kontemporer. Jelas sulit bagi demokrasi tumbuh di Indonesia—yang kini menjadi negara demokrasi terbesar ketiga setelah India dan Amerika Serikat—tanpa ditopang Islam Indonesia Washatiyah yang inklusif, akomodatif, toleran dan menerima UUD 1945, Pancasila, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai sudah final.

Mencermati realitas, watak dan kekayaan Islam Indonesia yang embedded dalam berbagai aspek kehidupan negara-bangsa Indonesia, tidak heran jika banyak kalangan pengamat ahli asing semacam Fazlur Rahman, John Esposito dan banyak lagi menaruh optimisme pada Islam Indonesia. Untuk mewujudkan optimisme itu, tentu masih banyak agenda yang perlu dikerjakan kaum Muslim Indonesia bersama anak bangsa lainnya. *Wallahu a'lam bish-shawab.*

Azyumardi Azra & Jajat Burhanudin

Istana Kraton Wolio di Pulau Buton.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

KRONIK

618-907: Kekuasaan Dinasti Tang di Tiongkok, Asia Timur.

661-680: Kekhalifahan Muawiyah I. dia mendirikan dinasti Umayyah dan memindahkan ibukota dari Madinah ke Damaskus.

660-749: Masa kekuasaan Dinasti Umayyah di Asia Barat.

670: ditemukan sebuah makam bertuliskan Ha-Mim yang berarti tahun 670 di Barus Tapanuli.

674: Islam masuk ke Nusantara (Berdasarkan sumber-sumber Cina) dengan datangnya seorang utusan raja Arab bernama Ta Cheh atau Ta Shi (kemungkinan Muawiyah bin Abu Sufyan) ke Kerajaan Ho Ling (Kaling atau Kalingga) di Jawa yang diperintah oleh Ratu Shima.

1054: Al-Mawardi, seorang penulis otoritatif dalam bidang pemerintahan Islam, wafat. Al- Mawardi memiliki pendapat bahwa mendirikan lembaga *qadha* dan mengangkat kadi merupakan keharusan yang tak boleh diabaikan dan merupakan sunnah yang harus terus menerus diikuti oleh setiap pemerintahan Muslim (*fa inna al-qadha faridhatun muhkamatun wa sunnatun muttaba'ah*).

1077: Tarekat Qadiriyah didirikan Syaikh 'Abd al-Qadîr al-Jîlanî yang lahir di Jilan

1111: Imam al-Ghazali, seorang ulama dan filsuf Islam terkemuka wafat.

1166: Syaikh 'Abd al-Qadîr al-Jîlanî wafat di Baghdad. Sebelum dikenal sebagai seorang guru sufi, dia belajar tasawuf kepadai Abu al-Khayr Muhammad ibn Muslim al-Dabbas dan Abû Yusuf al-Hamadanî.

1258: Serangan pasukan Hulagu Khan dari Mongol. Serangan ini mengakibatkan runtuhnya Baghdad

1317: Muhammad ibn Muhammad Baha' al-Din al-'Uwaysi al-Bukhari al-Naqsyabandi lahir di Bukhara

1346: Ibnu Batuttah menjumpai sekelompok orang "Jawah" di antara pedagang asing di Kalikut, di Pantai Malabar.

1388-89: Muhammad ibn Muhammad Baha' al-Din al-'Uwaysi al-Bukhari al-Naqsyabandi wafat di Bukhara

1428: Ulama pendiri Tarekat Syattariyah,'Abd Allâh al-Syattar wafat

1440: Orang-orang Nusantara sudah berlalu lalang di Hormuz (*schrieke*)

1488: Sultan Alauddin Ri'ayat Shah wafat.

1504: Ludivico di Varthema (Lewis Berthema) berada di Mekkah dan melakukan pengamatan.

1511: Malaka dikuasai oleh Portugis. Dikuasainya Malaka oleh Portugis turut mengubah tata kelola hubungan sosial di kawasan perairan sekitar selat Malaka. Para pelaut Portugis mulai banyak berlalu lalang di bandar pantai-pantai Sumatra, salah satunya di pelabuhan Aceh.

1566, Januari: Sultan Sulaiman, raja Turki, menerima petisi dari Sultan Aceh kala itu, Sultan Alauddin Riayatsyah al-Kahar. Isi petisi itu adalah ucapan terima kasih Sultan Aceh kepada Sultan Turki atas bantuannya mengirimkan juru tembak ke Aceh. Dalam kesempatan itu, raja Aceh memohon kepada Sultan Turki untuk perlindungan kepada pedagang dan jamaah haji yang kerap diserang Portugis dalam perjalanannya ke Hejaz.

1599, 21 Juni: Armada dagang Belanda yang dipimpin Cornelis de Houtman dan adiknya Frederick de Houtman berlabuh di teluk Aceh. Aceh menjadi persinggahan awal Belanda di Nusantara sebelum nantinya menyebar ke belahan Nusantara lainnya. Dalam perjalanannya, mereka mempekerjakan John Davis, seorang Inggris, menjadi pemandu jalan menuju Nusantara.

1600: Pangeran Maurits de Nassau, Pendiri dan Kepala Republik Belanda, mengirim tim delegasi ke Aceh untuk merundingkan kemungkinan membangun hubungan kenegaraan dan perdagangan Aceh-Belanda. Utusan tersebut membawa surat diplomatik yang berbahasa Spanyol (bahasa internasional saat itu), yang isinya penuh dengan optimisme. Mereka berangkat dengan empat buah kapal yang bernama *Zeelandia, Middelborgh, Lange Bracke,* dan *De Sonne*.

1601 23 Agustus: rombongan diplomatik Belanda yang dikirim Pangeran Maurits de Nassau, Pendiri dan Kepala Republik Belanda, tiba di pelabuhan Banda Aceh.

1602: Pemerintah Belanda membentuk kongsi dagang bersama bernama Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) untuk menyamakan visi para saudagar Belanda dan mencegah monopoli sepihak.

1630: Syamsuddin al-Sumatrani wafat. Ia merupakan seorang ulama besar asal Aceh yang hidup pada masa Sultan Iskandar Muda memerintah Aceh. Syamsuddin dimakamkan di Malaka, sebuah negara bagian di Malaysia.

1638: Raja Banten, Abdul Qadir (1626-1651) mendapat gelar sultan sebagai hadiah dari misi khusus yang dikirimkannya ke Tanah Suci. Di samping itu, Sultan Banten ini diceritakan telah menerima buah tangan dari penguasa Haramain berupa bendera dan pakaian suci dan apa yang dipercayai sebagai bekas jejak kaki Nabi SAW.

1641: Pangeran Rangsang, penguasa Mataram kala itu, mengirim duta ke Mekkah sebagai upaya mendapatkan legitimasi sebagai penguasa Muslim dari pusat keagamaan Islam itu.

1645: Syaikh Yusuf al-Makassari diinisiasi ke dalam tarekat Qadiriyah oleh Nuruddin al-Raniri di Aceh. Di dalam karyanya, *Safînah al-Najah*, Yusuf mengatakan silsilah tarekat Qadiriyah darinya. Melalui Syaikh Yusuf al-Makassari pula tarekat ini kemudian tersebar ke Sulawesi Selatan.

1661: Abddurauf Sinkel pulang dari menuntut ilmu di Haramain

1669-1671: Sultan Abunasar Abdul Kahar dari Banten atau Sultan Haji pergi ke Mekkah

1674-1676: Sultan Abunasar Abdul Kahar dari Banten atau Sultan Haji pergi ke Mekkah kedua kalinya

1679: Abdurrauf Singkil mulai memperkenalkan tarekat Syattariyah ke Aceh. Murid yang berguru kepadanya banyak dan berasal dari Aceh serta wilayah Nusantara lainnya. Beberapa yang menjadi ulama terkenal ialah Syekh Burhanuddin Ulakan dari Pariaman, Sumatera Barat dan Syekh Abdul Muhyi Pamijahan dari Tasikmalaya, Jawa Barat.

1693: Abd Al-Rauf Singkil wafat. Ia memiliki pengaruh yang besar dalam penyebaran agama Islam di Sumatera dan Nusantara pada umumnya. Ia dimakamkan di samping masjid yang dibangunnya di Kuala Aceh, desa Deyah Raya Kecamatan Kuala, sekitar 15 Km dari Banda Aceh.

1710 dan 1713 : Terjadi perlawanan petani terhadap VOC di wilayah afdeling Sukabumi Selatan yang dipimpin oleh orang-orang yang bertitel haji. Salah seorang haji yang pernah dikarantina dan kemudian ditahan oleh VOC adalah, Syaikh Yusuf Abul Mahasin Tajul Khalwati Al-Makasari Al-Bantani yang diberi gelar oleh para pengikutnya dari Gowa dengan sebutan "Tuanta Salamaka ri Gowa".

1737: Abu 'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Mukhtar al-Tijani, pendiri Tarekat Tijaniyah, lahir di 'Am Madi, Aljazair Selatan. Ia merupakan seorang ulama yang mengklaim dirinya sebagai keturunan XXI Nabi Muhammad Saw, melalui Hasan ibn 'Ali ibn Abi Thalib.

1750: Ketika telah menguasai sebagian besar wilayah pesisir utara Jawa, VOC kembali memerintahkan penyusunan kompendium. Maka tersusun kompendium *Mugharraer*. Disebut demikian karena merupakan saduran dari kitab *Muharrar* karya Abu al-Qasim 'Abdl Karim bin Muhammad ar-Rafa'i dari Qaswin, Persia, wafat 623 H. Kitab ini telah lama menjadi pedoman, semacam undang-undang bagi para penghulu dalam mengadili kasus-kasus yang dihadapkan kepadanya.

1754: Gubernur Jendral J. Mossel memerintahkan para residen di Jawa agar meminta bantuan kepada para penghulu dan ulama (*Mohammedaansche priesters*) untuk melakukan kompilasi hukum pribumi, yang nantinya dapat dijadikan kompendium yang dapat dipakai sebagai hukum positif, pegangan bagi lembaga peradilan pribumi.

1755: Ditemukan cap raja Banten pada sebuah piagam yang menyebut sultan "al-Qadiri" yang menunjukkan afiliasi al-Jilani dengan tarekat Qadiriyah.

1760: Di Jawa, terbit sebuah kompendium yang biasanya disebut sebagai Kompendium Freijer, nama yang diambil dari pemimpin proyek kompilasi, dan dinamainya *Compendium der voornaamste Mohammedannsche wetten en gewoonten nopens erfenissen, huwelijken en echtscheidingen*

1781-82: Abu 'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Mukhtar al-Tijani, Setelah diinisiasi ke dalam beberapa tarekat, seperti Qadiriyah dan Khalwatiyah, memproklamasikan berdirinya Tarekat Tijaniyah, yang menurutnya atas "perintah" Rasulullah Saw.

1811-1816: Pemerintahan Thomas Stamford Raffles mengambil alih kekuasaan atas tanah Jawa dari Belanda-Perancis

1815, **22 September**: Abu 'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Mukhtar al-Tijani, pendiri Tarekat Tijaniyah, meninggal dunia dalam usia 80 tahun dan dimakamkan di Fez.

1819: Terjadi perlawanan rakyat Palembang terhadap tentara Belanda yang dikirim untuk menaklukkan kota itu. Perang tersebut dinamakan Perang Menteng, diambil dari nama komandan pasukan Belanda Muntinghe. Kaum mujahidin mempersiapkan diri mereka untuk berjihad di jalan Allah dengan membaca asma Allah, berdzikir dan beratib dengan suara keras hingga mencapai fana. Dalam keadaan fana, mereka menyerang pasukan Belanda; Dan, dengan semangat dan keberanian yang tinggi, mujahidin Palembang tersebut berhasil mengalahkan serangan pertama pasukan Belanda.

1821- 1837: Perang Paderi di Sumatera Barat yang dipimpin oleh Tuanku Imam Bonjol, Tuanku Tambusai dan Tuanku nan Cerdik

1825–1830: Terjadi pemberontakan dan perlawanan terhadap kolonial yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro (Perang Jawa). Selama lima tahun, perang ini telah menyulut perlawanan rakyat hampir di tanah Jawa;

1825: Pemerintah Kolonial Belanda mengeluarkan berbagai kebijakan untuk menekan semangat umat Islam menunaikan ibadah haji ke Mekah lewat berbagai regulasi dan larangan seperti Resolusi 1825, di mana di dalamnya tertulis larangan pergi haji yang tidak mempunyai pas jalan, kecuali harus memberikan persekot 110 gulden.

1831: Peraturan pemerintah colonial Belanda yang didasarkan atas rekomendasi Komisi Perbaikan *Priesterrad* dikeluarkan

1845: Ulama asal Minangkabau, sang sufi pengembara, Syaikh Ismail al-Minangkabawi berangkat ke Riau dan disambut hangat oleh penguasa setempat, Sultan Muhammad Yusuf dan Raja Ali Engku Kelana (Yamtuan Muda Riau VIII), dan keduanya kemudian menjadi pengikutnya. Dari Riau dia kemudian pergi ke Kerajaan Langkat dan Deli, dan melanjutkan pengembaraannya ke Johor. Di sini, tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah diterima secara massif.

1855: Syaikh Ahmad Khatib lahir di Bukittinggi.

1857 – 1862: Terjadi Perang Banjarmasin. Perang ini bermula ketika Pangeran Nata menandatangani perjanjian yang menyatakan bahwa Kerajaan Banjar adalah milik VOC. Dinyatakan pula bahwa VOC berhak campur tangan dalam pengangkatan sultan dan pejabat kerajaan. Ketidaksetujuan rakyat atas perjanjian tersebut diwujudkan melalui aksi perlawanan terhadap Belanda yang dipimpin oleh Pangeran Antasari.

1858: Bupati Brebes mengeluarkan sepucuk surat pengantar tertanggal 2 September 1858, Nomor 216, yang berisi permohonan mendapatkan pas untuk kawulanya yang ingin berhaji.

1858: Bupati Tegal, Rangga Pati, dalam suratnya tertanggal 11 Agustus 1858 kepada Residen Tegal, menyampaikan permohonan agar mendapatkan pas untuk kawulanya yang ingin berhaji

1859: Pemerintah Belanda mengeluarkan undang-undang baru perihal pelaksanaan ibadah haji yang selajutnya disebut Ordonansi 1859. Peraturan baru ini ditetapkan dengan alasan banyak jumlah jamaah pasca-menunaikan ibadah haji tidak kembali ke Tanah Air. Akibatnya, muncul berbagai macam masalah sosio-ekonomi di tengah masyarakat dan bagi keluarga yang ditinggalkan.

1869: Dibukanya Terusan Suez. Terusan yang menghubungkan laut Mediterania dan laut Merah tersebut didanai oleh pemerintah Perancis dan Mesir. Secara teknis, wilayah yang mengelilingi terusan ini merupakan wilayah kedaulatan Mesir, dan perusahaan yang mengurusnya, Universal Company of the Suez Maritime Canal (Suez Canal Company) adalah perusahaan Mesir.

1873: Syaikh Ismail, seorang pengasuh dayah dilantik menjadi panglima perang yang mengomandoi satu *balang* (sekitar satu batalyon) pasukan guna mempertahankan ibu kota Negara, Banda Aceh.

1873, **Desember**: Max Müller menyampaikan ceramah keagamaan di Westminster Abbey. Ia merupakan seorang filsuf dari Jerman yang merupakan pendiri studi ilmu agama. Müller lahir di Dessau pada tanggal 6 Desember 1823. Karya terjemahan Müller yang berjudul "Rigveda" merupakan salah satu pencapaian besar pada abad ke-19. Ia meninggal di Oxford pada tanggal 28 Oktober 1900.

1873-1904: Terjadi Perang Aceh yang dipimpin oleh Cut Nyak Dien. Perang Aceh adalah perang Kesultanan Aceh melawan Belanda yang dimulai pada 1873 hingga 1904. Kesultanan Aceh menyerah pada januari 1904, tapi perlawanan rakyat Aceh dengan perang gerilya terus berlanjut.

1876: Ahmad Khatib melakukan perjalanan ke Mekkah dan menetap di sana. Di Tanah Suci dia kemudian mendapatkan kedudukan tinggi dan terhormat sebagai imam dari mazhab Syafi'i di Masjidil Haram.

1878: Ulama Jawi, Ahmad Khatib ibn 'Abd al-Ghaffar Sambas wafat di Makkah. Ia seorang sufi asal Kalimantan Timur, Indonesia, yang pernah menjadi guru sufi di al-Masjid al-Haram, Makkah.

1881: Sayyid Usman telah menulis sebuah kitab berjudul *Al-Qawanin as-Syar'iyyah li Ahli al-Majalis al-Hukmiyah* berisi pedoman bagi para penghulu untuk melaksanakan mahkamah.

1882: Lembaga peradilan Islam diinkorporasi ke dalam adminsitarsi kolonial, diseragamkan namanya menjadi *priesterra* atau Raad Agama. Dengan inkorporasi ini, para penghulu dan pegawai agama dijadikan pegawai pemerintah kolonial, meskipun tanpa gaji. Akibatnya, para kadi, penghulu dan semacamnya menjadi kaki tangan kolonial dan menjadi 'juru bicara' bagi kepentingan mereka.

1882: Pemerintah kolonial Belanda melakukan reorganisasi atas pengadilan agama. Reorganisasi ini dapat dilihat sebagai upaya pemerintah memutusan *linkage* antara penghulu dengan penguasa, sultan ataupun bupati.

1884: Abdul Fattah, Putra H. Muhammad Syarif ibn Umar dan Hj. Rafi'ah binti Jenah, penyebar Tarekat Idrisiyah di Tasikmalaya lahir di desa Mekarwangi, Cisayong, Tasikmalaya. Secara silisilah, ia adalah keturunan ketujuh Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati), salah seorang Walisongo, dan pendiri dua kesultanan di Jawa Barat, Kesultanan Cirebon dan Kesultanan Banten.

1885: K. Frederik Holle, seorang pengusaha perkebunan teh, mengirim surat kepada Residen Priangan, yang isinya meminta agar *Hoofdpanghulu* Cianjur dan *Hoofdpanghulu* Sukabumi serta Patih Sukabumi dipecat karena telah membiarkan aktivitas persaudaraan Islam, tarekat Naqsabandiyah yang beraliran fanatik, yang membahayakan *rust en orde*.

1885, **28 September**: Surat kabar *Java Bode* terbit. Surat Kabar ini memuat salah satu artikel penuh sensasi yang ditulis Habib As-Segaf tentang aktivitas Patih Sukabumi. Menurut artikel ini, Patih Sukabumi terlibat dalam persaudaraan tarekat Naqsabandiyah yang merencanakan Perang Sabil.

1886: Terjadi pemberontakan petani di tanah partikelir Ciomas. Pemberontakan tersebut disebabkan oleh adanya pungutan pajak yang tinggi dan beban pengerahan tenaga kerja-paksa yang sangat berat. Timbulnya tanah partikelir adalah sebagai akibat dari penjualan tanah yang dilakukan oleh Belanda semenjak zaman VOC, dan berjalan sampai abad ke-19.

1888: Terjadi pemberontakan petani Banten. Pemberontakan yang terjadi di ujung barat laut pulau Jawa tersebut berlangsung secara singkat antara tanggal 9-30 Juli 1888. Salah satu sebabnya adalah karena adanya penerapan pajak yang diterapkan oleh pemerintah Belanda pada para petani yang umumnya hidup dalam kemiskinan.

1888-1926: Pemerintah Hindia Belanda memberi perhatian cukup besar terhadap perkembangan tarekat. Aktivitas tarekat diawasi, diperketat, dan para pengikutnya dicurigai sebagai orang fanatik yang menjadi ancaman bagi pemerintah kolonial. Sejak lama, di kalangan masyarakat Belanda di Indonesia telah tumbuh rasa ketakutan terhadap tarekat, karena mereka yakin bahwa gerakan tarekat bisa digunakan oleh pemimpin-pemimpin fanatik sebagai basis kekuatan untuk memberontak.

1889: Snouck Hurgronje datang ke Indonesia. Pada tahun yang sama, Snouck Hurgronje juga ditunjuk sebagai penasehat pada Kantor Urusan Orang Pribumi dan Arab (*Kantoor voor Inlandsche Zaken*). Kantor tersebut kemudian menjelma menjadi Shumubu di jaman Jepang, dan juga menjadi cikal-bakal Departemen Agama Indonesia. Atas perannya, pemerintah Hindia-Belanda menemukan pola dasar bagi kebijaksanaan untuk menghadapi Islam di wilayah Hindia-Belanda.

1891: Terjadi Gerakan Anti-Bali di Lombok. Gerakan yang merupakan bentuk perlawanan orang Sasak di Lombok terhadap kerajaan Bali ini dipimpin oleh Guru Bangkol, seorang guru tarekat (Qadiriyah wan Naqsabandiyah).

1894: Vreekoloos, seorang Belanda, pemilik sebuah kapal yang berlayar ke Mekah menghadap raja dan menyatakan diri masuk Islam. Beberapa waktu kemudian, ia meminta izin agar jamaah yang hendak kembali ke Nusantara boleh menumpang di kapalnya, dengan ongkos antara f.31-37. Sebagian dari ongkos yang dikumpulkan itu diberikan kepada raja. Syekh mendapat tugas dari raja agar sunguh-sungguh mencari penumpang. Setelah dapat, penumpang itu dilarang pindah ke kapal lain. Jika Syekh tidak berhasil memperoleh calon penumpang, ia akan mendapat ancaman kehilangan pekerjaannya

1895: Gerakan ekonomi di Purwokerto dengan pendirian koperasi untuk tujuan kredit dan produksi sebagai dukungan perusahaan dan penyaluran barang.

1896: Karya Arnold *The Preaching of Islam*, *A History of Propagation of the Muslim Faith,* terbit pertama kali

1897: Syaikh Nawawi al-Bantani wafat. Nawawi Banten adalah pengarang paling produktif. Di samping menulis kitab tafsir, dia juga menulis berbagai kitab dalam disiplin ilmu Islam yang dipelajari di pesantren

1901: Jam'iyyat al-Khayr didirikan dengan tujuan mengajarkan bahasa dan budaya Arab, terutama kepada warga Arab yang ada di Indonesia, dan mengirimkan anak-anak mereka untuk menempuh pendidikan di Timur Tengah. Organisasi ini cenderung mempertahankan pandangan tentang superioritas sayyid (keturunan Nabi) dibandingkan dengan umat Islam yang lain.

1901, **17 September**: Pemerintah Hindia Belanda, melalui Ratu Wilhelmina, mencanangkan politik etis kepada masyarakat Hindia Belanda sebagai bentuk balas budi yang mencakup 3 aspek: Irigasi/ pengairan (membangun dan memperbaiki pengairan-pengairan dan bendungan untuk keperluan pertanian), emigrasi (mengajak penduduk untuk transmigrasi) dan edukasi (memperluas aspek pengajaran dan pendidikan bagi masyarakat).

1903: Pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan Undang-undang Desentralisasi yang memberikan hak kepada penduduk lokal di Indonesia untuk membentuk suatu Dewan Perwakilan, di Indonesia mulai tumbuh berbagai organisasi dan partai politik.

1903, **Mei 27**: Terjadi pemberontakan Kiai Kasan Mukmin dari Sidoharjo. Gerakan ini merupakan bentuk perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda. Melalui khutbah-khutbah, Kiai Kasan Mukmin menyerukan rakyat untuk melakukan perang jihad terhadap pihak kolonial Belanda yang telah melakukan beragam aksi pemerasan. Dalam pertempuran ini pimpinan gerakan dan pengikutnya terbunuh dan yang lainnya ditangkap pihak Belanda.

1905: Pengawasan terhadap pendidikan Islam di Indonesia dilakukan oleh pemerintahan kolonial Belanda dengan diterbitkannya Peraturan tentang Pendidikan Islam, yang berisi aturan rinci dan ketat soal perijinan dan guru agama.

1906: Majalah *Al-Imam* mulai terbit di Singapura di bawah asuhan Tahir Jalaluddin Al-Azhari. Majalah ini dalam sejarahnya mempunyai keterkaitan yang erat dengan *Al-Urwatul Wusqa*, majalah yang diterbitkan oleh Jamal al-Din Afghani dan Muhammad Abduh di Paris, Prancis. Majalah ini tersebar luas di Semenanjung Malaya dan Pulau Sumatera. Salah satu daerah yang mendapat pengaruh paling kuat dari penerbitan Al-Imam adalah Minangkabau. Penerbitan majalah *Al-Imam* berhenti pada tahun 1909.

1905, **17 Juli**: Jamiat Kheir didirikan di Jakarta. Diantara pendiri ormas ini adalah Sayyid Muhammad al-Fachir bin Abdurrahman al-Masyhur, Sayyid Muhammad bin Abdullah bin Syihab, Sayyid Idrus bin Ahmad bin Syihab, dan Sayyid Syehan bin Syihab. Keanggotaan dari organisasi ini sebetulnya terbuka bagi semua umat Islam tanpa melihat etnik mereka, meskipun pada kenyataannya mayoritas keanggotaan ormas ini berasal dari etnis Arab

1905, **16 Oktober**: Sarekat Dagang Islam (SDI) didirikan oleh Haji Samanhoedi. SDI memiliki tujuan untuk memajukan ekonomi umat Islam dalam menghadapi persaingan bisnis dengan pedagang-pedagang Cina.

1905: Berdiri al-Irshad oleh komunitas Arab di Batavia.

1905: Pemerintah Hindia Belanda menerbitkan satu peraturan yang mengharuskan setiap orang yang akan menyelenggarakan pendidikan agama, harus meminta izin secara tertulis. Sebagai tindak lanjut dari peraturan itu, pemerintah, membentuk satu tim panitia yang bertugas mengawasi pelaksanaan peraturan tadi. Adapun, yang ditunjuk sebagai ketuanya adalah bupati atau patih, dan penghulu sebagai salah satu anggotanya.

1906: Karya Thaher Djajaudin *al-Imam* diterbitkan. *al-Imam* merupakan majalah pembaharuan pertama yang muncul dan memiliki peranan khusus dalam pembentukan pemikiran politik dan intelektual Islam di Asia Tenggara.

1907, **Mei**: Majalah *al-Imam* menerbitkan terjemahan Melayu atas karya seorang Nasionalis Mesir, Mustafā Kāmil, *al-Shams al-Mushriqa*, yang muncul dalam bentuk artikel berjudul "Matahari Memancar".

1907: Thaher Djalaludin menjadi guru di madrasah yang baru berdiri, Madrasah al-Iqbal al-Islāmiya, Sekolah Iqbal, di Singapura. Dipimpin oleh 'Uthmān Affandā Raf'at dari Mesir dan dengan bantuan keuangan dari Raja Haji Ali dari Kerajaan Lingga-Riau, Sekolah Iqbal menjadi pelopor sekolah Islam modern di Asia Tenggara.

1908, **29 Agustus**: Redaktur *al-Imam* mengumumkan kepada pembacanya bahwa majalah mereka akan mulai menerbitkan tafsir al-Qur'an. Dan *al-Imam* kemudian menyediakan ruang khusus untuk tujuan tersebut, yakni terjemahan Melayu atas tafsir yang telah diterbitkan dalam *al-Manār*.

1908: Budi Utomo berdiri yang eksklusif bagi masing-masing warga keturunan Arab dan priyayi Jawa.

1908, **Juli**: *Al*-Imam menerbitkan artikel penting versi terjemahan karya seorang ulama Mesir, Syekh Muhammad bin Ibrāhim al-Ahmadā, berjudul "Ilmu dan Ulama."

1908: Abdullah Ahmad berkunjung ke Singapura untuk mempelajari keterampilan teknis dan manajemen penerbitan majalah.

1909-1916: Masa pemerintahan Gubernur Jenderal Idenburg, dimasa ini Kristenisasi terjadi di banyak tempat, dan difasilitasi pemerintah kolonial secara finansial maupun politik sebagaimana terlihat pada pemberian subsidi besar-besaran terhadap pembangunan rumah sakit *zending* (misionaris) dan pembukaan wilayah bagi *zending* di Solo semasa pemerintahan

1910: Beberapa pemimpin *surau* di Minangkabau mulai menerapkan sistem kelas dalam lembaga pendidikan yang dikelolanya. Syaikh Abbas dari Alang Lawas, Bukittinggi mendirikan madrasah Arabiyah yang *nota bene* kurang mendapat sambutan dari kalangan masyarakat setempat dan juga kawan-kawannya.

1911?: Ahmad Surkati, pendiri Jam'iyyat al-Irshad, seorang ulama dari Sudan yang juga merupakan sayyid, datang ke Indonesia dari Jam'iyyat Khayr. Salah satu tindakan terkenal dari Surkati dalam kaitannya dengan persoalan sayyid-non-sayyid adalah ketika ia menyatakan bahwa perkawinan seorang habib dengan orang Islam biasa itu adalah sah. Pernyataan ini mendapat banyak penentangan dari berbagai komunitas Arab di Indonesia.

1911: Sentiment persaingan melawan pedagang Cina di Pasundan (Majalengka) dilakukan dengan memadukan pendidikan dan ekonomi.

1911: Berdiri Sarekat Dagang Islam oleh Haji Samanhoedhi sebagai respon terhadap ekspansi dan dominasi perdagangan batik Cina.

1911, **11 Oktober**: Terjadi revolusi China. Gerakan yang juga dikenal sebagai *Revolusi Xinhai* ini merupakan peristiwa bersejarah yang sangat penting bagi China. Melalui revolusi tersebut masyarakat China yang mayoritas dari suku Han berhasil mengakhiri 200 tahun pemerintahan Kekaisaran Dinasti Qing (1644-1912) yang didominasi minoritas etnik Manchu. Melalui revolusi ini dihasilkan pula suatu pemerintahan baru dan pertama di Asia yang berbentuk republik.

1911: Jamiat Kheir mendatangkan guru-guru dari Timur Tengah diantaranya Syaikh Ahmad Surkati dari Sudan, Syaikh Muhamad Abdullah dari Mekkah, dan Syaikh Muhammad Thaib dari Maroko.

1911: Jam'iyyah al- Da'wah wa-al-Irshad di Kairo berdiri

1911: Berdiri Persyarikatan Ulama

1911: *Al*-Munir diterbitkan di Padang. Didirikan sebagai majalah pembaharuan *kaum muda* Sumatera Barat yang melanjutkan peran dan semangat *al-Imam*, yang berhenti terbit. Hadji Abdullah Ahmad, pendiri sekaligus redaktur *al-Munir*, bahkan "meniru semboyan dan bentuk majalah *al-Imam.*"

1911, **11 November**: Anggaran dasar SDI pertama dirumuskan oleh Raden Mas Tirtoadisurjo yang merupakan salah satu tokoh SI yang memiliki pendidikan tinggi. Dalam anggaran dasar itu disebutkan bahwa bagi kaum muslimin diwajibkan untuk turut mencapai kemajuan dengan cara mendirikan perhimpunan yang disebut dengan Sarekat Islam.

1912, **11 November**: Sarekat Islam (SI) didirikan di Solo yang merupakan kelanjutan dari organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI). SI menjadi organisasi masa pertama yang terbuka. SI hadir sebagai respon atas kesenjangan sosial antara pribumi dan kolonial, juga antara pribumi dan Cina, khususnya menyangut persaingan dalam industri batik

1912, **18 November**: Muhammadiyah berdiri. Muhammadiyah adalah ormas reformis terbesar di Indonesia yang didirikan oleh KH Ahmad Dahlan di Yogyakarta. Pada tahun-tahun awal pendiriannya, Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan pembaruan pemikiran keagamaan yang sangat gigih dengan menentang TBC (Takhayul, Bid'ah, dan Churafat), gerakan yang aktif melakukan perlawanan terhadap penetrasi misi Kristen dan system ordonansi, dan gerakan yang bercorak modern dengan memperkenalkan sistem pendidikan berkelas dan system organisasi modern.

1912, **12 September**: Persis didirikan di Bandung oleh Haji Zamzam dan Muhammad Yunus. Persis baru kokoh menjadi ormas pada tahun 1930-an.

1913: SDI telah memiliki 10 pusat perdagangan.

1913: Jamiat Kheir kembali mendatangkan guru-guru dari Timur-Tengah diantaranya Muhammad Noor Al-Ansari, Muhammad Abul Fadl Al-Ansari, dan Hasan Hamid Al-Ansari. Kebanyakan dari guru-guru tersebut telah berkenalan dengan pemikiran pembaharuan dari Mesir

1913, **Januari**: Diadakan kongres SI pertama di Surabaya yang dihadiri oleh utusan-utusan dari berbagai daerah di Jawa dan di luar Jawa yang meliputi tiga wilayah organisasi yaitu wilayah Jawa Timur (Sulawesi, Bali, Lombok, Sumbawa dan pulau-pulau di bagian Indonesia Timur), Jawa Tengah (meliputi Kalimantan) dan Jawa Barat (meliputi Jawa Barat dan Sumatera). Kongres ini sekaligus Perubahan SI di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto yang bersifat nasional

1913, **Januari** : Terbit majalah *Hindia Serikat* di Bandung, Jawa Barat. Majalah ini terbit dibawah koordinasi Sarekat Islam, sebuah organisasi yang didirikan pada 1911 dalam spirit munculnya para pedagang Muslim di Solo yang telah memiliki organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI). Sebagai penanggung jawab redaksi adalah Abdoel Moeis, Soewardi Soejaningrat, dan Lembana Wignjadisastra.

1913: Harian *Oetusan Hindia*, *Pantjaran Warta*, *Sinar Djawa* mulai berproduksi.

1913: Terbit *Neratja* yang sengaja ditujukan sebagai suara gerakan politik SI. Harian ini juga dimaksudkan untuk menyediakan berita-berita dan opini-opini yang berpusat pada aspirasi politik SI. *Neratja* berhenti terbit pada tahun 1924.

1914, **18 Februari**: SI mengadakan pertemuan khusus di Yogyakarta untuk membentuk sebuah kepengurusan pusat dengan menunjuk H. Samanhoedi sebagai ketua kehormatan dan Tjokroaminoto sebagai ketua dan Gunawan sebagai wakil ketua. Tjokroaminoto secara resmi menjalankan kepengurusan harian organisasi guna merealisasikan cita-citanya.

1914: Muhammadiyah melakukan penyebaran ajaran kepada anggota.

1914: Jumlah Syekh resmi terdaftar di Konsulat sebanyak 186 orang. Masing-masing Syekh saat itu hanya mendapat tamu 50 orang. Selama 3-6 bulan, rata-rata Syekh hanya memperoleh pendapatan f.60.00,-. Tetapi karena biaya yang kian tinggi, syekh merugi sebab tidak sesuainya antara pemasukan dengan pengeluaran dari jamaah yang menjadi tanggungannya.

1915, **11 Agustus**: Al-Irsyad didirikan diantaranya sebagai kritik terhadap model keberagamaan Jamiat Kheir. Pendiri dari ormasi ini diantaranya adalah Sjech Umar Manggus, Saleh bin Ubeid Abdad, Said bin Salim Masjhabi, Salim bin Umar Balfas, Abdullah Harharah, dan Umar bin Saleh bin Nahdi. Misi dari organisasi ini salah satunya adalah menghilangkan adanya stratifikasi atau pengkelasan sosial berdasarkan pada keturunan. Al-Irsyad menolak pengkultusan dan penempatan sayyid di atas non-sayyid.

1915: Syaikh Ahmad Khatib al-Minankabawy wafat. Beliau dilahirkan di Bukittinggi tahun 1860 dan merupakan keturunan dari seorang hakim gerakan Padri yang sangat anti penjajahan Belanda.

1915: Hayah al-Qulub dilarang dan dibubarkan oleh Belanda. Hayatuh al-Qulub adalah organisasi yang didirikan Halim untuk fokus pada ekonomi dan pendidikan. Iuran dari anggotanya, pedagang dan petani, sekitar 5 sen setiap minggu diperuntukkan untuk membantu usaha penenunan sebagai respon terhadap bisnis Cina. Pergerakan ini hanya terbatas di Jawa Barat, Tegal dan Sumatra Selatan.

1915: Di Aceh Darussalam, Tuanku Raja Keumala meminta izin Gubernur Swaart untuk mendirikan madrasah di lingkungan *dayah* asuhannya. Madrasah yang dimaksud oleh Tuanku Raja Keumala tiada lain adalah sistem madrasah yang dilihatnya di Timur Tengah. Permohonannya dikabulkan oleh Swaart, bahkan ditawari bantuan finansial untuk pengelolaan madrasah tersebut. Namun tawaran itu ditolaknya. Sebaliknya justru ia minta izin kepada gubernur untuk mengedarkan permohonan derma kepada masyarakat Aceh, yang kemudian disetujui oleh gubernur.

1916: Majalah terbitan SI, seperti *Al-Islam*, *Simpaj*, serta *Sarotomo* berproduksi

1916, **Maret**: Pengurus Central Sarekat Islam (CSI) disahkan oleh pemerintah Hindia Belanda. Berkedudukan di Surabaya, CSI memiliki tujuan yaitu memajukan, membantu, dan memelihara kerja sama antara SI lokal. Pengurus CSI terdiri atas H. Samanhudi sebagai ketua kehormatan, Tjokroaminoto sebagai ketua, dan Gunawan sebagi wakil ketua. Semua SI lokal merupakan anggota CSI.

1916: Sistem madrasah mulai diperkenalkan di pesantren Tebuireng oleh menantu pertama KH Hasyim Asy'ary (*Hadratus-Syekh*), Kiai Ma'sum,

1916 dan 1934 : Madrasah Tebuireng membuka tujuh jenjang kelas yang dibagi ke dalam dua tingkatan. Tahun pertama dan kedua dinamakan *sifir awwal* dan *sifir tsani.* Para peserta *sifir awwal* dan *sifir tsani* dididik khusus untuk menguasai bahasa Arab sebagai landasan untuk memasuki madrasah lima tahun berikutnya.

1917: Dimensi politik SI secara jelas dirumuskan dalam azas dan program kerja dalam kongres nasional kedua. SI menuntut pendirian dewan-dewan daerah, perluasan hak-hak Dewan Rakyat (Volksraad) dengan harapan menjadikan dewan rakyat ini sebagai lembaga perwakilan yang benar-benar mewakili rakyat secara umum.

1918, **Mei** : Tjokroaminoto dan Moeis diangkat menjadi anggota *volksraad*. Sidang pertama Volksraad diselenggarakan tanggal 18 Mei 1918 dengan komposisi anggota 39 orang, dimana 15 orang mewakili golongan pribumi (10 orang melalui pemilihan dan 5 orang diangkat pemerintah) dan 23 orang (9 orang dipilih dan 14 orang diangkat) mewakili golongan Eropa dan Timur Asing serta satu orang ketua sidang yang dipilih langsung oleh Kerajaan Belanda.

1919: Pengetahuan umum menjadi salah satu mata pelajaran dalam kurikulum madrasah Pesantren Tebu Ireng. Bahkan beberapa bahan ajar seperti morfologi kata-kata Arab, Aljabar, Metamatika, ditulis sendiri oleh *Hedratus-Syekh.*

1920: Di Sumatera Selatan, pengaruh gerakan reformasi Islam terhadap pesantren setempat, mulai Nampak, seperti terlihat pada pesantren Al-*Ittifakiyah* di desa Saka Tiga, Ogan Ilir yang diasuh oleh Kiai Haji Ishaq Bahsin lulusan dari Al-Azhar.

1920: Pesantren mulai mengadopsi beberapa unsur kemodernan dalam pengelolaan lembaga dan kandungan pendidikannya

1920: Di wilayah Priangan Timur, Jawa Barat, seorangseorang kiai telah digugat oleh seseorang melalui surat pembaca pada sebuah Koran setempat. Isinya meminta kepada pemerintah agar kiai itu dicabut gelar kekiaiannya karena kiai tersebut sudah tidak mempunyai pesantren lagi.

1920: Kiai Haji Ajengan Raden Muhammad Zakaria bersama-sama beberapa kiai Garut mendirikan organisasi kiai reformis dengan nama Majlis Ahli Sunah Cilame. Nama Kiai Muhammad Zakaria bersama grupnya itu tercatat laporan *Adeviseur voor Inlandse Zaken* sebagai kiai-kiai nasionalis yang ikut menyebarkan paham nasionalis Indonesia di wilayah Garut. Karena jasa para kiai inilah, PNI pimpinan Ir. Soekarno dapat membuka cabangnya di Garut, yang sebelumnya dikenal sebagai rumah kedua Sarekat Islam. Namun, pesantren yang telah membesarkan nama Kiai Muhammad Zakaria itu sekarang sudah tiada lagi jejaknya.

1920: Tarekat Tijaniyah masuk pertama kalinya ke Indonesia, disebarkan di Tasikmalaya, Jawa Barat, oleh seorang ulama Arab dari Madinah, 'Ali ibn 'Abd Allah al-Thayyib al-Azhari, pengarang buku yang berjudul *Kitab al-Munyah fi al-Tarîqah al-Tijâniyyah*. Setelah itu, tarekat ini segera menyebar ke daerah-daerah lain di Indonesia, terutama di Cirebon, Garut, Cianjur, Ciamis, Brebes, Tegal, Pekalongan, Madura, dan ujung timur Jawa Timur.

1920: Ahmadiyah Lahore pertama kali datang ke Indonesia melalui misionarisnya Khwaja Kamaluddin. Namun dalam kedatangannya ke Surabaya dan Batavia, Kamaluddin tidak memperkenalkan Ahmadiyah samasekali. Dia memperkenalkan pemikiran Islam modern yang berasal dari India.

1921: Muhammadiyah keluar dari SI. Keluarnya Muhammadiyah dari SI semakin melemahkan posisi SI.

1921: Tjokroaminoto dipenjarakan pihak Belanda karena terlibat pada pemberontakan di daerah-daerah Sumbawa, Kalimantan, Jambi, Demak, Toli Toli, dan Cimareme (SI Afdeling B).

1921: Pada Kongres di Surabaya mendukung untuk mengeluarkan orang-orang Komunis dari SI. Pihak kepemimpinan yang menolak pengaruh Partai Komunis Indonesia (PKI) di tubuh SI melakukan usaha-usaha untuk menghilangkan pengaruh komunis itu.

1922: Kiai Ishaq pemimpin pesantren Al-*Ittifakiyah* (Ogan Ilir, Sumsel) mulai memperkenalkan pendidikan dengan sistem klasikal.

1922, **31 Oktober-2 November**: diadakan Kongres Al-Islam yang pertama di Cirebon. Dalam kongres tersebut Haji Abdul Wahab dan pendukungnya mengemukakan bahwa kaum tadisi pada prinsipnya setuju dengan perubahan dalam proses pembelajaran agama Islam dengan menggunakan sistem modern, seperti yang dikemukakan oleh kalangan ulama reformis (yang sering pula disebut kaum muda). Namun mereka tidak sependapat kalau kitab-kitab kuning disingkirkan, karena menurut mereka kitab-kitab mazhad masih belum dapat diganti. Kongres ini tidak berhasil menyatukan atau mengkompromikan pemikiran kedua kubu yang berbeda pendapat, yang akhirnya masing-masing pihak melakukan modernisasi pendidikan Islam dengan caranya masing-masing.

1922: Komisi Perbaikan Raad Agama dibentuk.

1923: Seorang guru Thawalib bernama Datuk Batuah datang dari Jawa dan membawa pengaruh komunis yang lebih mencerminkan sikap radikal melawan penjajah dibanding faham materialisme itu sendiri.

1923, **Februari**: Diadakan Kongres Nasional SI di Madiun. Dalam Kongres tersebut diputuskan bahwa SI secara resmi melembagakan tujuan-tujuan politiknya dengan merubah namanya menjadi Partai Sarekat Islam. Selain menetapkan berlakunya disiplin partai, Kongres tersebut juga membicarakan sikap politik partai terhadap pemerintah, di mana partai tidak lagi mempercayai pemerintah dan karenanya akan menolak kerjasama dengan pemerintah (politik non-koperasi) melalui Volksraad.

1923, **12 September**: Persis didirikan di Bandung dengan bantuan pedagang dari Sumatra yaitu Haji Zamzam dan Haji Muhammad Junus dan kemudian Ahmad Hasan. Selain itu Muhammad Natsir juga bergabung yang kemudian menjadi tokoh Masjumi.

1923: Majalah *Bintang Islam* diterbitkan oleh H. Fachrodin dan HOS Tjokroaminoto (masing-masing dari Muhammadiyah dan SI). Selain untuk meliput masalah-masalah agama dan sosial kaum Muslim Indonesia, majalah tersebut juga bertujuan menginformasikan kejadian-kejadian internasional di negara-negara Muslim lainnya di seluruh dunia.

1924: Mirza Wali Ahmad Baig dan Maulana Ahmad datang ke Yogyakarta sebagai Misionaris yang secara khusus datang untuk memperkenalkan Ahmadiyah. Kehadiran Ahmadiyah itu pada awalnya disambut dengan hangat oleh kelompok modernis Muslim yang tergabung dalam Sarekat Islam (SI) dan Muhammadiyah. Ini dikarenakan Ahmadiyah memiliki daya tarik tertentu bagi kedua organisasi ini.

1924: Majalah *Bendera Islam* diterbitkan oleh anggota Muhammadiyah dan SI di Yogyakarta. Diterbitkan dua-minggu sekali, dengan HOS Tjokroaminoto sebagai pemimpin redaksinya, majalah ini dimaksudkan sebagai saluran untuk penyebaran gagasan-gagasans reformis dan aktivitas-aktivitas Muhammadiyah dan SI, selain untuk mempertahankan bangsa dan tanah air berdasarkan Islam. majalah ini terbit hingga tahun 1927.

1924: Majalah *Sinar Hindia* mulai diresmikan oleh SI cabang Semarang, Jawa Tengah. Majalah ini merupakan bentuk lain dari majalah *Sinar Djawa* yang menghentikan publikasinya pada 1918.

1924: *Hindia Baru* diterbitkan dengan Haji Agus Salim sebagai pemimpin redaksinya.. Majalah ini berfungsi sebagai saluran untuk menyuarakan aspirasi politik SI.

1924: *Medrese* Turki dihapuskan Ataturk

1924, **Desember**: Kongres Jong Java ke-7 di Yogyakarta,

1924: Haji Abdullah diwawancarai oleh Controler Maros untuk mempertanggungjawabkan tuduhan dan fitnah yang ditujukan kepadanya. Syekh tarekat tersebut seakan berada dalam posisi yang selalu tersudut.

1925: Ahmadiyah Qadian tiba di Indonesia melalui misionarisnya yang bernama Maulana Rahmat Ali.

1925: Keharusan untuk mengajukan permohonan mengajar agama yang diterapkan pemerintah Hindia Belanda dihapuskan karena diprotes umat Islam. Walaupun demikian, para guru ngaji masih tetap mempunyai kewajiban untuk memberitahukan kegiatan pengajarannya secara tertulis.

1925: Menurut laporan pemerintah Cianjur, di wilayah itu telah ada 36 kiai yang memperoleh piagam. Para kiai seperti inilah yang kemudian disebut oleh sebagian masyarakat Priangan sebagai *kiai besluit*. Kadangkala para santri yang demikian sinis terhadap *kiai besluit,* tidak menyadari bahwa kiai yang menjadi panutannya pun dapat lancar mengajar karena mendapat sumbangan dan restu dari pemerintah berupa surat *besluit*.

1925, **1 Januari**: Jong Islamieten Bond (JIB) dibentuk. Tujuan pertama pembentukannya adalah untuk mengadakan kursus-kursus agama Islam bagi para pelajar Islam dan untuk mengikat rasa persaudaraan antara para pemuda terpelajar Islam yang berasal dari berbagai daerah di Nusantara. Ide pembentukan JIB didukung oleh sekitar 200 pemuda dan pelajar saat itu dan juga didukung oleh tokoh perjuangan Haji Agus salim yang kemudian menjadi penasehat JIB. Pada perkembangannya, JIB kemudian banyak melahirkan tokoh-tokoh di masa depan yang kemudian aktif menyokong Masyumi di pentas nasional.

1925, **Maret**: Majalah *Het Licht* terbit, banyak menurunkan artikel tentang kebangsaan seperti artikel "Islam dan Semangat Kebangsaan", "Nasionalisme".

1926, **31 Januari**: NU didirikan di Surabaya oleh beberapa ulama seperti KH Bisri Sansuri (Denanar, Jombang), KH Abdul Wahab Hasbullah (Tambakberas, Jombang), dan KH Hasyim Asy'ari (Tebuireng, Jombang). Secara keanggotaan dan simpatisan, NU merupakan ormas terbesar di Indonesia dengan jumlah anggota mencapai 40 juta orang. Namun demikian, hampir seluruh anggotanya terpusat di Jawa, terutama Jawa Timur. organisasi Nahdlatul Ulama (NU) berdiri sebagai kebangkitan kaum ulama, umumnya yang berbasis di pesantren, dengan sejumlah agenda untuk mempertahankan dan merevitalisasi lembaga dan tradisi Islam yang sudah lama berakar dalam sejarah Indonesia. Signifikansi NU dalam hal ini terlihat khususnya dalam konteks pesantren dan madrasah, dan juga tarekat.

1926: Koran *Al-Chair* diterbitkan di Surakarta

1926: Terlaksanya Kongres Pemuda I. Kongres ini menghasilkan kesepakatan bersama mengenai kegiatan pemuda pada segi sosial, ekonomi, dan budaya. Kongres ini diikuti oleh seluruh organisasi pemuda saat itu seperti Jong Java, Jong Sumatera, Jong Betawi, dan beberapa organisasi lainnya.

1926-1929: Masa kepemimpinan Wiwoho Purbohadijoyo di Jong Islamieten Bond (JIB).

1926: Jama'ah Tabligh didirikan di India oleh Muhammad Ilyas.

1927: Kiai Haji Ajengan Ahmad Sanusi, diasingkan dari Sukabumi ke *Batavia Centrum* oleh pemerintah Hindi Belanda. Selama di sana, dilaporkan oleh reserse bahwa tidak kurang dari sepuluh ribu pengunjung menemuinya. Mereka datang tidak hanya dari Kabupaten Sukabumi saja, tetapi juga dari kebupaten lainnya.

1927: Hukum adat diakui sebagai hukum materiil oleh pemerintah Hindia Belanda. Karena pengaruh teori hukum adat itu, kasus waris dianggap berada dalam medan hukum adat, sebab masyarakat Muslim dalam hal waris, menurut pengamatan mereka, lebih setia kepada hukum adat dari pada hukum Islam.

1927: Soekarno mendirikan Partai Nasional Indonesia (PNI) yang menjadi saingan bagi kedudukan SI dan kepemimpinan Islam dalam pergerakan menuju kemerdekaan Indonesia.

1927 : JIB mendirikan organisasi kepanduan yang bernama National Indonesische Padvinderij (NATIPIJ). Noer menjelaskan bahwa M. Natsir yang memberi nama kepanduan JIB yang menggunakan nama Indonesia.

1927: Diberlakukan biaya kapal laut pergi pulang sebesar f. 225.00, sementara untuk anak-anak f. 112.50 untuk kelas dek. Jika ingin mendapat kamar, harus menambah f.300.00 untuk 1 kamar isi 2 orang. Biaya tersebut (f.525.00) sudah termasuk biaya konsumsi, berupa ikan asin, telur, sayur-mayur, kacang hijau, kecap, beras dan sebagainya. Salah satu kapal yang dikhususkan mengangkut jamaah haji saat itu antara lain adalah Armanistan.

1928: Dalam kongres ke-15, kaum pergarakan Islam, khususnya PSI, mencoba mendirikan Bank untuk membantuk kesadaran rakyat tentang cita-cita kebangsaan serta independen dari pemerintahan kolonial.

1928, **10 Desember**: GAI (Gerakan Ahmadiyah Indonesia), yang merupakan ormas dari Ahmadiyah faksi Lahore secara resmi berdiri dan yang menjadi inisiator pendirian ormas ini sekaligus ketua pertamanya adalah R. Ng. Djojosugito.

1928, **28 Oktober**: Sumpah Pemuda

1928: Muncul gerakan Ikhwanul Muslimun di Mesir yang dipimpin oleh Hassan al-Banna.

1928: *Al-Kirom* diterbitkan

1928, **5 Mei**: Para syaikh dan ulama tradisional di Tanah Minang sepakat untuk mendirikan sebuah badan pemersatu, *Madrasah Tarbiyah Islamiyah* yang kemudian diperluas menjadi Persatuan Tarbiyah Islamiyah.

1929: Terbit majalah *Pembela Islam*. Majalah pertama yang diterbitkan oleh Persis ini terbit dua bulanan dan dimaksudkan untuk merespons serangan-serangan dari ideologi sekuler terhadap Islam sekaligus juga untuk menyebarkan ide-ide Persis. Majalah ini berhenti terbit pada tahun 1935 setelah memproduksi total 71 edisi.

1929-1935: Masa kepemimpinan Kasman Singodimedjo di Jong Islamieten Bond (JIB).

1929: M. Natsir tercatat sebagai anggota JIB Bandung yang mengajarkan Islam pada para anggota lainnya.

1930: Persatuan Islam (Persis) menerbitkan majalah *Sual-Djawab* meneruskan majalah *al-Fatwa.* Majalah ini berisi artikel tentang pertanyaan dan jawaban yang disampaikan oleh pembacanya terkait dengan isu-isu yang berkenaan dengan praktik-praktik agama.

1930: Pemimpin-pemimpin dari Partii yaitu Sukiman, Wali Alfatah dan beberapa pemimpin Muhammadiyah di bawah pimpinan Kyai Haji Mas Mansur memberikan masukan kepada Partai Sarekat Islam agar mengubah politik hijrah yang dianggap terlalu ketat dan menjadi penghambat utama partai dalam mencapai tujuannya.

1930: Partai Muslimin Indonesia disingkat Permi didirikan di Minangkabau oleh Hadji Iljas Jakub.

1930, **30 November**: Berdiri Jami'atul Washliyah di Medan.

1930, **20 Mei**: Perti didirikan dan menjadi organisasi Islam yang bercorak tradisionalis yang didirikan oleh Syekh Abbas, Syekh Sulaian ar-Rasuli dan Syekh Muhammad Djamil Djaho

- **1930**: Tarekat Idrisiyah masuk ke Indonesia, tepatnya di Tasikmalaya, Jawa Barat, oleh seorang Kiai Sunda bernama Abdul Fattah
- **1930**: Partai Sarekat Islam diganti menjadi Partai Sarekat Islam Indonesia.
- **1931**: Permi tetap melakukan akfitisa di bidang pendidikan dengan mendirikan sebuah Islamic College di Padang.
- **1931**: Nasyi'atul Aisyiyah berdiri
- **1931**: Berdiri organisasi Pemuda Muhammadiyah
- **1931**, **Agustus**: Muktamar VII NU dki Cirebon, dalam muktamar ini tarekat Tijaniyah dibahas dengan cukup alot dan akhirnya oleh KH Hasyim Asy'ari tarekat ini dinyatakan sebagai tarekat *mu'tabarah*
- **1931-1933**: Koran Soengoenting *Moehammadijah* terbit di Yogyakarta,
- **1931-1933**: Terbit Koran *Swara Islam* di Semarang
- **1931**, **November** : Terbit majalah *al-Fatwa*. Majalah terbitan Persis ini memiliki tiras sekitar 1000 eksemplar dan secara luas dibaca di banyak daerah di Indonesia dan Malaysia. Seperti namanya, *al-Fatwa* dimaksudkan untuk membicarakan masalah-masalah agama, khususnya bagi anggota Persis dan Muslim di Indonesia pada umumnya, di samping menerbitkan kembali beberapa artikel dari Pembela Islam. Majalah bulanan ini terbit sampai dua puluh edisi sebelum akhirnya berhenti terbit pada 1933.
- **1931**: Buku *Sual-Djawab* karya Ahmad Hassan dicetak pertama kali
- **1932**: Majalah *Adil* diterbitkan oleh Muhammadiyah cabang Solo, Jawa Tengah. Majalah ini bertahan hingga tahun 1942.
- **1933**: Dilakukan pemecatan terhadap Sukiman dari PSI.
- **1933**: PSI melakukan perubahan terhadap struktur dan dasar partai dimana struktur pimpinan pusat dibagi dua; pertama, Dewan Partai yang berfungsi sebagai dewan pembina (Majelis Tahkim) dan kedua Lajnah Tanfidziyah yang mengurusi kegiatan harian partai.

1934: Sosok yang paling terkenal dalam SI, Tjokroaminoto, meninggal dunia. Di masa Tjokroaminoto SI mengalami perkembangan pesat dibanding masa-masa awal SI di bawah kepemimpinan H. Samanhoedi.

1934: JIB mengalami banyak kemunduran. Sebagaimana diketahui, anggota JIB tidak hanya pelajar sekolah menengah (MULO atau AMS), tapi juga banyak diikuti oleh pelajar dari tingkat atas (Hoge School) atau pemuda di usia umur 14 tahun ke atas. Beberapa dari mereka merasa bahwa JIB lebih banyak aktif di level pelajar sekolah menengah, sehingga mereka merasa perlu mendirikan organisasi baru.

1934: M. Roem dan Yusuf Wibisono mendidikan *Studenten Islam Studieclub* (SIS).

1934: Sebuah mosi dikeluarkan dalam kongres ke-20 Partai Sarekat Islam sebagai Satu langkah sangat penting diambil oleh kaum pergerakan Islam dalam menghadapi politik hukum adat. Mosi itu antara lain menyatakan pentingnya penghapusan adat kuno terkait dengan masalah keluarga, perkawinan, dan waris apa bila adat dimaksud tidak sejalan dengan hukum syari'ah dan asas kehidupan masyarakat modern.

1935, **15 Desember** : Ormas dari Ahmadiyah Qadian lahir. Awalnya ormas dari Ahmadiyah Qadian bersama AQDI (Ahmadiyah Qadian Departemen Indonesia).

1935: Pendirian Pondok Pesantren Al-Mujahidin

1936: Persatuan Islam Tionghoa (PIT) yang berada di Deli Serdang, Sumatra Utara berdiri dan dipimpin H. Abdusomad Yap Siong dan Persatuan Tionghoa Muslim (PTM) di Jakarta yang dipimpin oleh Kho Guan Tjin.

1936: Majalah *Pantjaran Amal* terbit di Jakarta. Majalah yang dikelola oleh cabang Muhammadiyah Jakarta ini bertahan hingga tahun 1939.

1936: Muktamar Muhammadiyah, dibahas isu perbankan dan bisnis yang dapat dikembangkan oleh umat Islam. Bagi Muhammadiyah saat itu, bunga bank masih dianggap sebagai sesuatu yang belum jelas (*mutasyabihat*) kehalalan dan keharamannya.

1937: Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI) didirikan.

1937: Di Malang, Jawa Timur, seksi pemuda Muhammadiyah mendirikan majalah *Ichtiyar* yang hanya terbit satu tahun (1937-1938).

1937: Berdirinya Partai Islam Indonesia.

1937: Bersama berbagai ormas Islam di Indonesia, NU bergabung dalam MIAI (Majlis Islam A'laa Indonesia) yang setelah Jepang datang di Indonesia, organisasi ini diubah menjadi Masjumi (Madjlis Sjuro Muslimin Indonesia). NU terus terlibat dalam Masjumi setelah kemerdekaan ketika lembaga ini berubah menjadi partai politik.

1937: Perhimpunan Penghulu dan Pegawainya (PPDP) berdiri.

1937, **12-13 Juni**: Pada pertemuan di Jakarta, nama Ahmadiyah Qadian Departemen Indonesia (AQDi) diubah menjadi AADI (Anjuman Ahmadiyah Departemen Indonesia).

1937: Kewenangan mengadili perkara waris umat Islam dialihkan dari Raad Agama ke Landraad. Pemindahan kompetensi ini memperoleh perhatian sangat luas, tidak saja di kalangan penghulu dan pegawai agama, tetapi juga pergerakan Islam pada umumnya.

1937, **Februari**: Peraturan pemindahan kompetensi peradilan waris dari Raad Agama ke Landraad dileluarkan, dan hanya dalam tempo kurang dari tiga bulan para penghulu di Jawa dan Madura menyelenggarakan kongres di Solo untuk menyuarakan protes mereka terhadap pemerintah kolonial, menggugat peraturan itu.

1937: Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang merupakan wadah persatuan perjuangan umat Islam didirikan.

1938: SI bergabung dengan organisasi-organisasi Islam lain dalam wadah Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang menjadi cikal bakal berdirinya Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi).

1938: Muktamar NU ke-13 yang menghalalkan bunga bank, selama memberi keuntungan bagi si peminjam. Langkah NU ini merujuk pada kaidah fikih,"menghindari madharat perlu dikedepankan dari pada mengambil manfaat," atau juga "keadaan yang memaksa membolehkan sesuatu yang dilarang."

1938, **4 Desember**: Para pemimpin yang tergabung dalam Partii sepakat untuk mendirikan Partai Islam Indonesia (PII) dengan mengangkat Raden Wiwoho, bekas ketua umum JIB yang juga anggota Volksraad untuk menjadi ketua umum PII. Tokoh-tokoh Muhammadiyah banyak menguasai kepemimpinan pusat dalam PII sementara kepemimpinan di daerah Priangan cabang-cabangnya dikuasai oleh tokoh-tokoh Persis dan daerah-daerah di Sumatra dipimpin oleh tokoh-tokoh Permi.

1939: Kartosuwiryo dipecat SI karena dianggap menjalankan lembaga secara individu dan tidak mewakili kepentingan SI. Cabang-cabang di daerah-daerah dilarang melakukan hubungan dengan Kartosuwiryo. Kartosuwiryo pun kemudian mendirikan Darul Islam yang memiliki basis kuat di Jawa Barat.

1939, **5 Mei**: PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) berdiri dan yang terpilih menjadi ketua pertamanya adalah Teungku Muhammad Daud Beureueh dari Pidie. Daud Beureuh adalah tokoh dalam revolusi kemerdekaan Indonesia dan aktif dalam perjuangan pada masa pendudukan Jepang. Sama seperti NU, meski nama dari ormas ini adalah persatuan ulama, namun ia terbuka kepada semua orang Islam

1939: Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) mengadakan Kongres Al-Islam I di Surabaya diikuti oleh seluruh organisasi Islam yang ada pada waktu itu mengeluarkan mosi protes terhadap pemerintah kolonial, menolak pemindahan pengadilan perkara waris umat Islam ke Landraad dan meminta kepada pemerintah untuk mengembalikan kewenangan ini kepada Raad Agama.

1942, **7 Maret**: Jong Islamieten Bond (JIB) dibubarkan oleh Jepang.

1943, **21 April**: Madrasah Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah (NBDI) didirikan.

1943, **November**: Tiga tokoh nasional Indonesia yang terdiri dari Ir Soekarno, Mohammad Hatta dan Ki Bagus Hadikusumo (ketua Muhammadiyah), diterbangkan ke Jepang untuk mendapatkan penghargaan bintang jasa dari Kasiar Jepang

1943, **Oktober**: MIAI dibubarkan oleh pemerintah Jepang karena dianggap organisasi ini menyimpan semangat anti kolonial dan tidak mau bekerjasama dengan pihak Belanda. Dikhawatirkan sikap anti kolonial yang tertanam dalam organisasi ini akan berkembang menjadi sikap anti asing dan secara tidak langsung akan menjadi sikap anti Jepang.

- **1943**, **1 Desember**: Jepang memfasilitasi pendirian organisasi politik baru yang diberi nama Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi)
- **1943**: Masjumi (Majlis Sjuro Muslimin Indonesia) didirikan
- **1944**,**1 Oktober**: Kantor Urusan Agama Islam dikepalai oleh Hoesein Djajadiningrat dan kemudian digantikan oleh seorang kyai kharismatik dari Jawa Timur yaitu Kyai Hasjim Asj'ari. Sejak itu kantor urusan agama kemudian dikembangkan di daerah-daerah di setiap keresidenan. Atas kerjasama antara Wahid Hasjim dan Kahar Muzakkir dirintislah sebuah Kementrian Agama yang memiliki cabang di daerah-daerah
- **1944**, **7 Desember**: Jepang membentuk Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) untuk menjanjikan kemerdekaan kepada bangsa Indonesia
- **1944:** Perti memutuskan berbagung dengan Majelis Islam Tinggi (MIT) yang dipimpin oleh Syekh Muhammad Djamil Djambek. MIT sendiri merupakan asosiasi bagi organisasi seluruh Sumatera. Ketika MIT berubah menjadi partai politik, Perti memutuskan untuk menjadikan organisasinya sebagai partai politik.
- **1945**, **14 November**: Kabinet baru di bawah kepemimpinan Sjahrir diumumkan. Dalam kabinet ini hanya ada satu wakil Islam yaitu HM Rasyidi
- **1945**, **22 November**: Perti secara resmi mendeklarasikan diri sebagai partai politik. Keputusan Perti untuk membentuk partai sendiri dan tidak bergabung dengan MIT yang kemudian berubah menjadi Masyumi cabang Sumatera sebagian disebabkan karena ketidaknyamanan mereka dengan dominasi kaum modernis dalam Masyumi.
- **1945**: Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) berdiri. Organisasi Islam ini terlibat aktif dalam perjuangan mempertahankan kemerdekaan. Setelah sempat berbeda pendapat dengan rezim penguasa, pada tahun 1970-an organisasi ini berganti nama menjadi GPI.
- **1945**, **17 Agustus**: Indonesia merdeka
- **1945**, **Agustus**: Jepang membentuk Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI).

- **1945**, **18 Agustus**: PPPKI menghapus tujuh kata dari Piagam Jakarta,dengan demikian warga negara keseluruhannya, termasuk yang beragama Islam harus pula tunduk kepada keputusan itu, yang berarti syari'ah Islam tidak masuk dalam konstitusi.

- **1945, September**: Beberapa pemimpin Islam yang terdiri dari Abdoel Kahar Muzakkir, Wahid Hasjim dan Mohammad Roem berkumpul untuk merumuskan strategi mengisi kemerdekaan, mereka memutuskan untuk membangkitkan kembali Masyumi yang terlihat pasif pada waktu itu menjadi kekuatan partai yang berpengaruh.

- **1945**, **Oktober**: Muncul kebijakan politik pemerintah tentang sistem multipartai yang menyebabkan PNI tidak lagi menjadi satu-satunya partai yang berkembang di Indonesia. Polarisasi politik berkembang cepat dan kelompok nasionalis mulai mendapatkan saingan kembali dengan hadirnya partai Islam Masyumi.

- **1945, 7 dan 8 November**: Umat Islam mengadakan Muktamar Umat Islam di Yogyakarta. Muktamar ini dihadiri oleh hampir seluruh perwakilan umat Islam dan bersepakat mendirikan majelis syura pusat bagi umat Islam yang dianggap sebagai satu-satunya partai politik umat Islam di Indonesia.

- **1945-1951**: Kepemimpinan Masyumi dipegang oleh Sukiman Wirjosandjojo dan wakilnya Abikusno Tjokrosujoso.

- **1945**: Tuntunan *Perang Sabil*, ditulis oleh Moh. Arsjad Thalib Lubis di Medan

- **1945**: Soekarno membentuk kabinet pertamanya.

- **1945**: Abdul Fattah bertindak menjadi komandan kompi istimewa tentara Hizbullah melawan penjajah Belanda.

- **1945-1970**: Penerbit-penerbit di Indonesia berhasil memproduksi setidaknya 800 judul buku setiap tahunnya. Meski berada dalam kondisi yang fluktuatif, secara umum perkembangan jumlah buku-buku keagamaan khususnya pada masa inin, dapat dikatakan mengalami peningkatan walaupun tidak signifikan. Dari jumlah tersebut buku-buku keagamaan yang diproduksi mayoritas merupakan buku-buku yang bertemakan Islam.

1946, Maret: Departemen Agama didirikan pada kabinet Syahrir, atas desakan Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) atas dasar pasal 29 Undang-Undang Dasar yang menyatakan bahwa "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, dan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."

1946, 25 Maret: Pemindahan Mahkamah Islam Tinggi dan pengadilan-pengadilan syari'ah dari Departemen Kehakiman ke Departemen Agama melalui Peraturan Pemerintah No. 5/SD 1946.

1946-1960: penguasa Kerajaan Gowa yang terakhir, Andi Ijo Sultan Muhammad Abdul Kadir Aidid berkuasa

1946: Buku *Islam dengan Politik*, ditulis Aziz Thaib dan terbit di Bukit Tinggi

1946: Buku *Revolusi Agama*, ditulis oleh Hamka dan diterbitkan di Jakarta

1946, 3 Januari 1946: Mohammad Natsir diangkat menjadi menteri penerangan.

1946,12 Maret: Sjahrir mengumumkan formasi kabinet II dengan memasukkan nama-nama dari partai-partai yang ada. Empat kader Masyumi yaitu M. Natsir, Arudji Kartawinata, Sjafruddin Prawiranegara dan HM Rasyidi. Namun penunjukkan nama-nama yang mewakili Masyumi di kabinet dianggap tidak sepenuhnya mewakili partai karena kabinet yang dibentuk hanya kabinet nasional dan bukan kabinet koalisi.

1946, 5 Mei: Persatuan Perjuangan membentuk badan baru yang diberi Konsentrasi Nasional di mana wakil dari Masyumi menjabat sebagai wakil ketua.

1946, 2 Oktober: Soekarno memberikan mandat kepada Sjahrir untuk menyusun kabinet baru. Dalam kabinet ini enam orang unsur Masyumi ditunjuk sebagai menteri yaitu Mohamad Roem, Jusuf Wibisono, M. Natsir, Sjafrudin Prawiranegara, Fathurahman dan Wahid Hasjim. Namun menanggapi pembentukan kabinet baru ini, Masyumi menyatakan sikapnya bahwa mereka yang duduk di kabinet bukanlah mewakili Masyumi secara kelembagaan.

1946, 15 November: Sjahrir berhasil mengadakan perundingan dengan pihak Belanda dalam perundingan Linggarjati

1946: Kementerian Agama didirikan secara resmi.

1946: Persyarikatan Mahasiswa Yogyakarta (PMY) berdiri

1946: Sarikat Mahasiswa Indonesia Solo (SMI) berdiri dan dirasa kurang berhasil karena merupakan gerakan lokal dan juga sekuler.

1946, 4-5 Desember: Sebuah konferensi diadakan antara Masyumi dan GPII di Solo yang meminta agar para menteri dari Masyumi segera keluar dari kabinet. Namun para menteri Masyumi justru menolaknya dengan mengatakan bahwa keterlibatan mereka di kabinet adalah bersifat nasional bukan koalisi sehingga partai tidak berhak untuk mengatur para anggotanya yang berada dalam kabinet nasional.

1947, 5 Februari: HMI lahir di Yogyakarta, kota perjuangan di masa revolusi. Yogyakarta sangat kondusif sebagai tempat berdirinya pergerakan mahasiswa seperti HMI, tidak hanya karena Yogyakarta sebagai ibukota negara Indonesia, tapi juga karena keberadaan beberapa perguruan tinggi saat itu.

1947, 27 Juni: Penolakan dari partai-partai yang ada termasuk Masyumi terhadap hasil perundingan Linggarjati menyebabkan Sjahrir menyerahkan mandatnya kepada Soekarno.

1947, 2 Juli: Amir Sjarifuddin dipilih sebagai perdana menteri dan kabinet disusun tanpa keterlibatan Masyumi.

1947, 13 Juli: PSII mengadakan konperensi nasional partai di Banjarnegara Jawa Barat yang dihadiri oleh 20 cabang. Dalam keonferensi tersebut PSII menegaskan keinginanny untuk mendirikan partai sendiri lepas dari Masyumi

1947, 13 November: Terjadi perombakan kabinet Amir Sjarifuddin, dimana Masyumi bersedia masuk dalam kabinet koalisi dan menempatkan kader-kadernya (Samsudin, M. Roem, KH. Masjkur dan Kasman Singodimejo) duduk dalam kabinet.

1947: Kiai Abdul Fattah meningga dunia, dan kepemimpinan pesantren dan tarekat diwariskannya kepada putranya, Muhammad Dahlan.

1948, 16 Januari: Masyumi menarik kader-kadernya dari Kabinet Amir Syarifuddin karena penolakannya terhadap perundingan Renville yang banyak menguntungkan pihak Belanda.

1948: Organisasi Islam Persatuan Islam bergabung ke dalam Masyumi

1948, 29 Januari: Kabinet baru yang dipimpin oleh M. Hatta dibentuk. Hatta mengajak Masyumi dan PNI untuk berkoalisi membangun kabinet yang kuat sehingga kabinet Hatta ini termasuk kabinet yang relatif lama bertahan pada masa revolusi (1949).

1948: Kabinet Hatta menghadapi beberapa pemberontakan lokal yaitu pemberontakan PKI di Madiun dan pemberontakan Darul Islam di Jawa Barat.

1948, 6 Oktober: Rombongan Prof. KH. R. Moh. Adnan (ketua), Ismail Banda MA (sekretaris), Saleh Suaidi (sek.II) dan H. Samsir Sutan Rajo Ameh (Bendahara) yang diutus Menteri Luar Negeri, Agus Salim menunaikan ibadah haji. Setelah itu, mereka melanjutkan kunjungan ke Lebanon, Suriah, Irak, Yaman dan negara-negara lainnya. Agenda kunjungan mereka semata-mata hanya untuk menunjukkan bahwa telah ada negara baru yang merdeka bernama Indonesia.

1948, 19 Desember: Agresi militer Belanda dilancarkan dan semua kota penting di Jawa dan Sumatera dikuasai Belanda, Soekarno, M. Hatta dan M. Natsir pun ditangkap.

1948: H. Agus Salim yang kala itu menjabat Menteri Luar Negeri mendorong adanya misi diplomatik ke Arab Saudi. Kebetulan waktu kunjungan kenegaraan itu bertepatan dengan musim haji. Mereka yang ditunjuk mengemban amanah negara ini adalah Prof. KH. R. Moh. Adnan (ketua), Ismail Banda MA (sekretaris), Saleh Suaidi (sek.II) dan H. Samsir Sutan Rajo Ameh (Bendahara).

1949: Orang Indonesia yang tinggal di mekkah bergerak meminta pemerintah Belanda menyerahkan konsulatnya di Jeddah kepada pemerintah Indonesia. Indonesia yang kala itu dikenal dengan nama Republik Indonesa Serikat (RIS) sudah memiliki kapal-kapal pengangkut haji, dan penyelenggaraan ibadah haji berada di bawah tanggung jawab pemerintah Indonesia.

1949 M: Natsir mendampingi Sukiman sebagai wakil ketua Masyumi

1949: Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) bergabung dengan Masyumi

1949: Pengakuan kedaulatan Indonesia oleh Belanda

1949: *Falsafah* Perdjuangan *Islam*, ditulis oleh Muh. Isa Anshary dan diterbitkan di Bandung

1949: *Soal Agama dalam* Negara *Modern*, ditulis oleh Abu Hanifah dan diterbitkan di Jakarta

1949: *Konsepsi* Tatanegara *Islam*, ditulis oleh Zainal Abidin Ahmad dan diterbitkan di Jakarta

1949: Penerbit Al Maarif didirikan di Bandung

1949: Pelaksanaan Kongres Umat Islam.

1949: Ikrar Abadi umat Islam menyepakati bahwa HMI sebagai satu-satunya organisasi mahasiswa.

1949, Desember: Nama AADI (Anjuman Ahmadiyah Departemen Indonesia) diganti menjadi JAI (Jemaat Ahmadiyah Indonesia). Nama inilah yang manjadi nama resmi ormas Ahmadiyah Qadian hingga sekarang dan tercatat secara resmi dalam menteri Kehakiman No. J.A/5/23/13 pada 13 Maret 1953. JAI memiliki anggota yang lebih besar dari GAI. Diperkirakan, anggota JAI mencapai angka 500.000 orang dan tersebur di seluruh Indonesia.

1950: *Islam sebagai Ideologi* ditulis oleh Mohammad Natsir (menurut Boland)

1950: *Analyse: Mungkinkah Negara* Indonesia *Bersendikan Islam?* ditulis oleh M.Sj. Ibnu Amatillah dan diterbitkan di Semarang

1950: *Dasar-Dasar Pemerintahan Islam*, ditulis oleh Muhd. Hasbi Ash-Shiddieqy dan diterbitkan di Medan

1950: Al-Irsyad *bergabung* dengan Masyumi

1950: HMI mulai berkembang di kalangan mahasiswa non-STI seperti Balai Perguruan Tinggi Gadjahmada (embrio UGM) dan Sekolah Teknik Tinggi. Selain itu, HMI mulai melebarkan sayapnya ke luar Yogyakarta seperti di Universitas Indonesia (UI), Institut Teknologi Bandung (ITB), dan Universitas Padjadjaran dan lain lain.

1950-1951: A. Dachlan Ranuwihardjo menjadi Ketua PB HMI

1950, **Juni**: Sekretariat PB HMI pindah ke Jakarta seiring pindahnya Ibu Kota kembali ke Jakarta pada tanggal 17 Agustus 1950. Saat itu HMI diketuai oleh Lukman Hakim.

1950 : Kyai Haji Abdurrakhim meninggal dunia. Setelah kematiannya, penggantinya tidak ada yang mampu mempertahankan kewibawaan pesantren Cantayan, Sukabumi, sehingga secara pelan-pelan pamornya terus menurun sampai akhirnya dilupakan orang.

1950: Pembentukan PTAIN di Yogyakarta dan ADIA (Akademi Dinas Ilmu Agama) di Jakarta yang masing-masing kemudian menjadi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

1950: Tarekat Shiddiqiyah didirikan oleh Kiai Muhtar Mu'thi dari Ploso Jombang. Ia mendirikan tarekat ini setelah menerima ajaran-ajarannya pada pertengahan dari seorang yang mengaku pewaris spiritual Yusuf al-Makassari, Syu'aib Jamal.

1950-1951: Muhammad Natsir menjadi Perdana Menteri Indonesia

1950: Wahid Hasjim diangkat sebagai menteri agama dalam kabinet pertama Republik Indonesia Serikat.

1950-1957: Politik Indonesia ditandai dengan jatuh bangunnya kabinet karena banyaknya partai yang masing-masing tidak berkuasa secara mayoritas.

1950: Penyelenggaraan ibadah haji juga dilakukan oleh pihak swasta dengan dikeluarkannya Surat Kementerian Agama RIS No. 3170.

1950: Kondisi Indonesia yang secara politik tidak stabil memberi kesempatan bagi mahasiswa Muslim yang kurang terakomodir dalam HMI untuk membentuk gerakan mahaswa lain yaitu PMII dan IMM.

1950: NU mendirikan bank Nusantara dan Bank Haji di Jakarta

1951: Penerbit Bulan Bintang didirikan di Jakarta

1951: Al-Jamiyatul Wasliyah dan Al-Ittihadiyah bergabug dengan Masyumi

1951: Natsir naik menjadi ketua umum Masyumi didampingi sementara Sukiman yang ditunjuk menjadi wakil ketua.

1952: Berbagai konflik yang terjadi antara pimpinan NU dan pimpinan Masjumi membuat NU memutuskan untuk memisahkan diri dari Masjumi dan membentuk partai sendiri, Partai NU. Partai NU inilah yang pada Pemilu 1955 dan menjadi salah satu dari empat partai yang memenangkan pemilu pertama yang diadakan di Indonesia itu.

1952: LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) didirikan oleh Nurhasan Ubaidah Lubis di Kediri bersamaan dengan berdirinya Pondok Pesantren Burengan. Dalam sejarahnya, LDII ini berasal dari organisasi yang bernama Darul Hadis. Nama lain yang dulu sering diasosiasikan kepada organisasi ini adalah Islam Jamaah dan Lemkari (Lembaga Karyawan Islam).

1952, **Oktober**: Perti mengirimkan utusannya dalam Konperensi Perdamaian Dunia untuk Asia dan Pasifik di Beijing. Pimpinan Perti yang cukup dikenal dan terus menjabat sampai tahun 1955 karena menjadi satu-satunya perwakilan Perti di parlemen adalah Haji Siradjuddin Abbas.

1952, **5 April**: Dalam rapat Pengurus Besar NU di Surabaya, NU menyatakan keluar dari Masyumi.

1953, **1 Mei**: Nahdlatul Watan (NW) didirikan oleh Tuan Guru KH Zainuddin Abdul Madjid (1898-1997), atau biasa dipanggil dengan sebutan Syeh Maulana Tuan Guru, di Pancor, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat (NTB). Di Provinsi NTB, NW merupakan ormas Islam terbesar yang secara keanggotaan jauh melampaui anggota NU dan Muhammadiyah.

1953: Daud Beureuh memimpin pemberontakan melawan pemerintahan Indonesia dan mendeklarasikan Aceh sebagai Negara Islam. Pemberontakan itu dilatari oleh kekecewaan ulama dan masyarakat Aceh atas janji pemerintah pusat untuk memberikan tempat utama kepada Islam di Aceh. Alih-alih memenuhi janji, Aceh bahkan dijadikan bagian dari propinsi Sumatra Utara.

1954 : Dua jilid *Capita Selecta* karangan Mohammad Natsir diterbitkan di Bandung

1954: Atas ajakan H. Abdul Karim Oei Tjeng Hien, Persatuan Islam Tionghoa (PIT) yang berada di Deli Serdang, Sumatra Utara berdiri dan dipimpin H. Abdusomad Yap Siong dan Persatuan Tionghoa Muslim (PTM) di Jakarta yang dipimpin oleh Kho Guan Tjin dilebur menjadi satu dan diberi nama PITI.

1954: Buku *Undang-Undang Politik Islam*, terjemahan dari karya Muhammad Asad, diterbitkan di Jakarta

1954: Organisasi kelompok terpelajar NU, Ikatan Pelajar NU (IPNU) berdiri, yang mewadahi baik pelajar maupun mahasiswa.

1955: Ikatan Mahasiswa NU (IMANU) dan Keluarga Mahasiswa NU (KMNU) berdiri. Namun, keberadaan organisasi mahasiswa itu kurang mendapatkan dukungan dari Pimpinan Besar NU karena dikhawatirkan akan melemahkan IPNU yang baru berdiri.

1955: Pelaksanaan pemilu pertama di Indonesia.

1956: Abah *Sepuh*, pendiri pesantren Suralaya meninggal dunia. Setelah ia wafat, posisinya diteruskan oleh putranya, Abah Anom atau K.H.A. Shahib Al-Wafa Taj Al-'Arifin, seorang yang tidak hanya menguasai ilmu tarekat tetapi juga berbagai bidang ilmu agama Islam.

1956: Buku karya Moenawar Chalil (1908-1961), *Kembali Kepada Al-Quran dan as-Sunnah* pertama kali terbit.

1957: Kongres HMI V di Medan, HMI menuntut partai-partai Islam seperti Masyumi, NU, PSII, dan PERTI untuk bisa memperjuangkan Islam menjadi dasar negara RI dalam Majlis Konstituante.

1957: Terbentuknya Demokrasi Terpimpin

1957, **10 Oktober**: *Jam'iyah* Ahli *Thariqah Mu'tabarah* didirikan

1957: Pemberontakan Daud Beureuh berakhir setelah memakan korban jiwa yang cukup banyak.

1958: Buku karya Ahmad Hassan, *At-Tauhid* dicetak (Bangil: Persatuan Islam Bahagian Pustaka).

1958: Terjadi pemberontakan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI). Beberapa pimpinan Masyumi dinyatakan terlibat

1959 : Natsir sebagai ketum Masyumi digantikan oleh Prowoto Mangkusasmito dengan didampingi Sukiman sebagai wakil ketua.

1959: Status Aceh ditingkatkan menjadi "Daerah Istimewa", setelah dua tahun sebelumnya, untuk mengakhiri perlawanan dari Aceh, Presiden Sukarno menjadikan Aceh sebagai propinsi tersendiri.

1959: Presiden Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden. Dekrit ini berimplikasi pada pembubaran konstituente dan memaksa kembali pada UUD 1945.

1959: idealisme pembentukan masyarakat Islam menjadi tujuan utama Muhammadiyah.

1960: NU mendirikan Bank Mualim di Semarang, walaupun akhirnya semuanya bangkrut karena lemahnya manejemen.

1960: HMI telah memiliki basis masa di berbagai perguruan tinggi.

1960: Masyumi dibubarkan oleh Soekarno.

1960: PSII bubar karena pertikaian yang akut di kalangan pemimpin-pemimpin mereka. Tercatat pada saat pembentukan Kabinet Ali Sastroamidjojo pada tahun 1953, Abikusno dipecat dari kepemimpinan partai dan digantikan oleh kepemimpinan Arudji Kartawinata-Anwar Tjokroaminoto. Namun demikian Abikusno tetap bertahan dengan mendirikan PSII tandingan yang banyak didukung oleh PSII cabang Sumatera Selatan.

1960: Masyumi dinyatakan sebagai partai terlarang sementara para pemimpinnya banyak yang ditangkap dan dimasukkan dalam penjara.

1960: Presiden Mesir, Gamal Abdel Nasser menasionalisasi seluruh madrasah dari yang semula merupakan 'sekolah agama' menjadi sepenuhnya 'sekolah umum'. Sejak masa itu, madrasah sepenuhnya menjadi 'sekolah umum' yang berada di bawah kontrol pemerintah Mesir.

1960: Tarekat Wahidiyah didirikan Kiai Abdul Majid Ma'ruf dari Pesantren Kedonglo, Kediri. Amalan utamanya terdiri dari pembacaan doa (salawat) yang panjang secara berjamaah. Doa itu disusun sendiri oleh Kiai Abdul Majid, yang penyusunannya diyakini berdasarkan ilham dari Allah.

1960: Konferensi Besar IPNU di Yogyakarta menetapkan perlunya organisasi mahasiswa.

1960, **17 April**: PMII berdiri sebagai respon dari kecendrungan politik umat Islam sejak 1950-an yang tidak lagi menganggap Masyumi sebagai satu-satunya partai politik bagi umat Islam, dengan Mahbub Djunaidi sebagai ketua umum, M. Khalid Mawardi sebagai wakil ketua, dan M. Said Budairy sebagai sekretaris umum.

1961: Kongres PMII pertama, dihadiri oleh 13 cabang yang masih didominasi oleh cabang di wilayah Jawa dan Sumatera

1961: Ikatan Pelajar Muhammadiyah berdiri

1961, **14 April**: Atas inisiatif dari H. Isa Idris dari Pusat Rohani TNI AD (Tentara Nasional Indonesia Angkatan Darat), Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) berdiri secara resmi.

1961, **17 September**: Abah Anom menerima penghargaan dari Kodam IV Siliwangi karena telah membantu pemerintah dalam menumpas pemberontakan Kartosuwiryo dan dipercayakan sebagai pembimbing anggota pemberontakan tersebut.

1961: Ormas Islam dari etnis Tionghoa yang terkenal, PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia), didirikan oleh H. Abdul Karim Oei Tjeng Hien, H. Abdusomad Yap A Siong, dan Kho Goan Tjin. Pendirian ini diantaranya atas saran dari KH Ibrahim, Ketua Umum Muhammadiyah periode 1923-1934.

1961: KH Ibrahim meninggal. KH Ibrahim menganggap bahwa dakwah dan tabligh ke etnis Tionghoa harus dilakukan oleh orang Islam dari etnis itu agar lebih efektif (Tanudjaja).

1962: Daud Beureuh mengakhiri pemberontakannya.

1962: Muncul gerakan Rabithah 'Alam Islami

1964, **14 Maret**: IMM didirikan di Yogyakarta. Beberapa tokoh dibalik berdirinya IMM diantaranya adalah Mohammad Djazman, M. Amien Rais, dan A. Rosyad Sholeh.

1965, **30 September**: Muhammad Dahlan beserta para santrinya dipersenjatai pemerintah untuk turut ambil bagian dalam usaha mempertahankan negara dari gerakan "pemberontakan".

1965: Modal transportasi jamaah haji dipercayakan kepada perusahan PT. Arafat, menggantikan PN Jakarta Lloyd, setelah itu transportasi beralih ke pesawat udara.

1966: Pemerintah mengeluarkan keputusan pelarangan Komunisme dan pembekuan PKI

1966: PMII terlibat dalam proses peralihan Orde Lama ke Orde Baru yaitu masuk dalam Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia dan Kesatuan Aksi Pemuda Pelajar Indonesia (KAMI-KAPPI)

1967, **9 Mei**: Para mantan aktifis Masyumi mendirikan lembaga yang bernama Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). M. Natsir dan Anwar Haryono kemudian terlibat aktif mengembangkan organisasi dakwah yang bermarkas di Kramat Raya Jakarta ini.

1967: Kementerian Agama di bawah KH. Muhammad Dahlan menginisiasi penyelenggaran dialog antar-agama. Namun, program ini tidak dilandasi konsep yang kokoh ditambah intensitas pelaksanaan yang masih sangat terbatas.

1967: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pimpinan M. Natsir telah "memboyong" ideologi salafisme Wahhabi ke Indonesia

1967: Abah Anom ditunjuk oleh Departemen Agama untuk memberikan bimbingan agama pada mantan anggota PKI. Abah Anom juga berusaha keras menyebarkan Pancasila sebagai dasar negara dan mendukung Golkar serta menyuruh anggota-anggotanya untuk selalu memilih Golkar.

1967, **24 Juli**: Sjafruddin Prawiranegara bersama teman-temannya mendirikan Himpunan Usahawan Muslim Indonesia (HUSAMI) yang bertujuan untuk mempelajari dan mengembangkan ajaran dan aturan Islam dalam bidang keuangan dan ekonomi, membantu dan memperkuat usaha-usaha dalam bidang ekonomi umat Islam juga membantu melayani dan membantu pembangunan Negara serta rakyat Indonesia.

1967: Berdiri Baitul Mal Ummat Islam, disingkat Bamuis yang dirancang telah lama oleh Muhammadiyah dan Sarekat Islam. Lembaga ini bertujuan mengumpulkan dana dari umat Islam pada satu bank sentral yaitu Bank Zakat.

1967: Para mantan aktifis masyumi mempersiapkan pendirian partai politik baru yang bernama Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Karena masih adanya mantan pemimpin Masyumi yang ditunjuk sebagai ketua Parmusi, pemerintah menolak pendirian partai baru itu. Persetujuan itu diberikan setelah Parmusi mau mengganti ketuanya dengan orang yang ditunjuk oleh pemerintah.

1968, **Agustus**: Ribuan massa umat Islam berkumpul Masjid Al-Azhar menyambut kedatangan mantan tokoh-tokoh Masyumi yang baru dilepaskan dari penjara. Para pemimpin Masyumi itu adalah Hamka, Isa Anshary dan Burhanudin Harahap. Beberapa tokoh seperti M. Natsir, Syafruddin Prawiranegara, Prawoto Mangkusasmito, M. Roem dan Kasman Singodimejo juga hadir dan memberikan orasi dalam tabligh akbar itu. Mereka menuntut agar pemerintah segera merehabilitasi Masyumi.

1968: Bamuis ditangani negara dengan pengawasan langsung Jendral Alamsjah Prawiranegara dalam pengumpulan dan pemanfaat zakat.

1968: Perdebatan yang tidak mencapai kesepakatan tentang kehalalan bunga bank terjadi lagi pada pada muktamar di Muhammadiyah Sidoarjo

1968: Gubernur Propinsi Jawa Barat mengeluarkan SK Gubernur Kepala Daerah Tingkat I no. 352/H.I/3/Sk/1974 pada tanggal 1 Oktober 1974 tentang pendirian BAZ yang berwenang mengelola zakat di Jawa Barat.

1968: Gerakan zakat di Aceh ditetapkan secara resmi oleh pemerintah daerah melalui surat keputusan gubernur no. 11/1968, no. 452/DKDA/1968 dan no. 180/MU/1968 pada 28 November 1968. Isi instruksi ini antara lain, memerintahkan kepada para pimpinan daerah mulai dari bupati dan camat untuk bekerjasama dengan KUA untuk mendirikan lembaga zakat.

1968: Praktek ZIS di tingkat pemerintahan dimulai ketika Soeharto menyatakan kesediaanya untuk menjadi amil zakat yang kemudian dilanjutkan implementasinya oleh para pimpinan daerah (gubernur).

1968, **10 Januari**: Pembentukan BAZNAS oleh MUI dengan tokoh utamanya adalah Buya Hamka.

1968, **26 Oktober**: Dalam peringatan Isra' dan Mi'raj, Soeharto menawarkan diri menjadi amil zakat nasional yang diikuti oleh keluarnya surat perintah (no. 07/PRIN/10/1968) tentang bantuan administrasi penerimaan zakat. Kesediaan Soeharto untuk menjadi amil zakat pada masa itu sebagai upaya mengambil simpati dari umat Islam.

1968: Sebagai respon atas gerakan zakat, Ali Sadikin, selaku Gubernur DKI saat itu, mengeluarkan SK No Cb/14/8/18/68 tanggal 5 Desember 1968 tentang pembentukan Badan Amil Zakat DKI.

1969: UU No. 1 PNPS 1965 ditingkatkan menjadi Undang-undang.

1969: Dikeluarkan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 0l/BER/mdn-mag/1969 tentang Pelaksaan Tugas Aparatur Pemerintahan Dalam Menjamin Ketertiban dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan dan Ibadat Agama oleh Pemeluk-pemeluknya

1970: Penerbit Media Dakwah didirikan di Jakarta

1970: Pemerintah mengembalikan kembali Bamuis kepada umat Islam. Tekanan pemerintah untuk membatasi perkembangan Bamuis terus berlanjut sehingga perkembangannya tidak mengalami peningkatan, walaupun kegiatan usaha dan bisnisnya berlangsung.

1970: Pemerintah Arab Saudi menasionalisasi seluruh madrasah yang umumnya dimiliki para ulama non-pemerintah untuk kemudian menjadikannya sebagai madrasah negeri (sekolah umum) dengan kurikulum yang ditetapkan pemerintah.

1970: Menteri Agama Mukti Ali memperkenalkan perubahan kurikulum madrasah dari yang kurang lebih 100 persen agama menjadi 70 persen umum dan 30 persen agama. Perubahan ini membuka jalan bagi penyetaraan madrasah dengan sekolah umum, yang pada akhirnya ditetapkan dalam UUD Sisdiknas No 2/1989, yang kemudian direvisi menjadi UU No 20/2003.

1970: Pemerintah mengeluarkan UU No. 14/1970 yang membagi kekuasaan kehakiman pada Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara. UU ini merupakan bentuk ketegasan pemerintahan Republik Indonesia terkait posisi peradilan agama.

1970: Mukti Ali mengeluarkan SKB tiga menteri (Menteri Agama, Pendidikan dan Kebudayaan, dan Dalam Negeri) No. 6 tahun 1975. SKB ini menghendaki agar pilar pendidikan Islam yang dinamakan madrasah posisinya disamakan dengan jenjang-jenjang pendidikan di sekolah umum.

1970: Soeharto menginisiasi pembentukan semacam lembaga perkumpulan para ulama yang pertama kali dimunculkan pada konferensi nasional organisasi bentukan Kementerian Agama yang bernama Pusat Dakwah Islam Indonesia (PDII)

1971: Soeharto memerintahkan Ali Murtopo, Amir Mahmud dan Kopkamtib untuk memastikan kemenangan Golkar di Pemilu. Murtopo diminta mencampuri pemilihan kepemimpinan PNI sementara kepemimpinan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), salah satu partai Islam, harus di tangan orang yang bisa dipercayai Soeharto.

1971, **19 Agustus**: LP3ES resmi berdiri. LP3ES awalnya adalah organisasi perkumpulan yang dibentuk dari kerjasama pembangunan internasional di sektor swasta. Pemprakarsanya adalah sekelompok ekonom terkemuka dan kalangan intelektual Indonesia yang bergabung dalam Perhimpunan Indonesia untuk Pembinaan Pengetahuan Ekonomi dan Sosial (Bineksos). Mereka di antaranya adalah Sumitro Djojohadikusumo, Adam Malik, Selo Soemardjan, Emil Salim, Suhadi Mangkusuwondo, Koentjaraningrat, Ali Wardhana, Ali Sadikin, Satrio B. Joedono, Taufik Abdullah, Soedradjat Djiwandono, M. Yusuf Ronodipuro, Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, Joewono Sudasono, Daan Jahja, Harlan Bekti, Ismid Hadad, Nono Makarim, dan beberapa nama lainnya.

1971: Bamuis dapat menyumbang untuk pembangunan 58 masjid, 37 sekolah, 7 panti yatim piatu dan 1 klinik.

1971-1978: Mukti Ali menjabat sebagai menteri agama

1971: Program LMD (Latihan Mujahid Dakwah) untuk mahasiswa dibentuk oleh gerakan masid kampus, Salman. Program ini dimaksudkan sebagai program kaderisasi untuk memperluas dakwah Islam di kampus-kampus dan membentuk jaringan mahasiswa Islam secara luas.

1972: Secara resmi PMII mendeklarasikan independensinya pada Deklarasi Murnajati

1972: LP3ES dengan bantuan Departemen Perindustrian RI melakukan survei terhadap potensi prospek kerajinan dan industri kecil di berbagai daerah di Jawa dan Bali yang dilanjutkan dengan diskusi perumusan desain model pengembangan kerajinan dan industri kecil.

1972: jurnal-bulanan sosial dan ekonomi, *Prisma*, terbit pertama kali. *Prisma* dihadirkan LP3ES guna menjaring ide dan gagasan masyarakat, baik dalam bentuk karangan ilmiah populer, eksplorasi dan refleksi intelektual, maupun laporan riset yang dalam bidang kajian ilmu-ilmu sosial dan ekonomi.

1972, **3 Januari**: Berdiri lembaga yang bernama Lemkari untuk menampung anggota Islam Jamaah. Oleh pemerintah, melalui Jaksa Agung RI, Islam Jama'ah dilarang beraktivitas karena dianggap sebagai aliran sesat.

1972: Mukti Ali mulai melaksanakan program dialog antar-agama.

1973, **Januari**: Rezim Orde Baru mengeluarkan kebijakan peleburan (fusi) partai-partai politik. Sehingga, untuk mengendalikan politik nasional, pemilu berikutnya hanya diikuti oleh tiga peserta yaitu Golkar, Partai Demokrasi Indonesia (PDI, yang merupakan peleburan dari partai-partai nasionalis dan kristen), serta Partai Persatuan Pembangunan (PPP, peleburan dari partai-partai Islam, terutama Parmusi dan NU).

1973: Pemerintah Orde Baru dibawah Suharto memaksa partai-partai Islam (NU, Parmusi, PSII, dan Perti) melakukan fusi dalam PPP (Partai Persatuan Pembangunan).

1973: Badan Amil Zakat berubah nama menjadi Badan Amil Zakat, Infaq dan Shadaqah (BAZIS) untuk bisa menjangkau dana amal yang lebih luas.

1973, **Maret**: LP3ES membuat penelitian lapangan, bekerja sama dengan Pusat Da'wah Islam dan Pendidikan Tinggi Da'wah Islam, Jakarta.

1973: Islamic Development Bank didirikan.

1974: PMII masuk dalam Kelompok Cipayung. Masuknya PMII sebagai anggota Klompok Cipayung meneguhkan PMII sebagai organisasi mahasiswa yang punya komitmen tinggi terhadap urusan bangsa dan negara.

1974: Munculnya Keputusan Bersama Tiga Menteri (Menteri Dalam Negeri, Menteri Pendidikan dan Menteri Agama), yang menyetarakan tiga tingkat pendidikan madrasah (Ibtida'iyah, Tsanawiyah, dan Aliyah), dengan SD, SMP dan SMA.

1974: LP3ES berhasil merampungkan tiga proyek pengembangan pesantren, yakni Pesantren Al-Falak di Pagentongan, Bogor, Jawa Barat, Pesantren Pabelan, Muntilan, Jawa Tengah, dan Pesantren Tebuireng di Jombang, Jawa Timur.

1974: Soeharto menguatkan ide pembentukan majelis ulama pada konferensi PDII.

1975: Soeharto melontarkan dukungan pembentukan majelis di hadapan Dewan Masjid Indonesia (DMI). Menindaklanjuti usulan Presiden, di tahun itu juga, Menteri Dalam Negeri memerintahkan semua provinsi dan kabupaten/kota untuk membentuk majelis ulama di masing-masing wilayah.

1975, **Juli**: Kementerian Agama menyelenggarakan Konferensi Nasional Ulama Indonesia.

1975, **26 Juli**: Konferensi Nasional Ulama Indonesia yang dihadiri oleh para ulama, cendekiawan Muslim dan perwakilan para dinas kerohanian Islam di bawah Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI)—kini menjadi Tentara Nasional Indonesia (TNI)—berhasil menyepakati pendirian MUI dan mengangkat Buya Hamka sebagai ketua umum pertamanya.

1975: Kyai Musta'in Ramly menduduki posisi ketua *Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah*. Pengaruh Pesantren Rejoso pun semakin dikenal di tingkat nasional. Di bawah kepemimpinannya pamor tarekat Qadiriyah-Naqshabandiyah jga meningkat drastis.

1976: Jamaah Sholahuddin UGM berdiri

1977: Kyai Musta'in mendukung dan berkompanye untuk kemenangan Golkar, sementara mayoritas anggota NU adalah pendukung Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Konsekwensinya, sikap Kyai Musta'in Ramly menyebabkan kemarahan banyak kyai yang memandangnya telah menyalahgunakan kedudukannya, sehingga diputuskan untuk mencopotnya dari posisi ketua Jam'iyah. Kyai Musta'in pun kehilangan pengaruh dan pengikut.

1978: Dikeluarkan Instruksi Menteri Agama Nomor 4 Tahun 1978 tentang Kebijaksanaan Mengenai Aliran-Aliran Kepercayaan;

1978: Lembaga Studi Pembangunan (LSP) didirikan atas inisiatif Adi Sasono yang berkoordinasi dengan para mantan aktivis dakwah dan intelektual Muslim dari LP3ES, seperti M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Badir Munir, Listianto dan Sritua Arif.

1978: Muktamar Muhammadiyah ke 40 terselenggara di Surabaya, Jawa Timur.

1979: Dikeluarkan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1979 tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan

1979: PT. Arafat pailit, sehingga pemerintah meniadakan perjalanan haji lewat laut, dan hanya udara. Pemerintah pun kembali menjadi penyelenggara langsung ibadah haji.

1980: LDII/Islam Jamaah difatwakan oleh MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai kelompok agama yang sesat karena menganggap bahwa "ajaran Islam yang sah dan boleh dituruti hanya ajaran Islam yang bersumber dari 'Amirul Mukminin'

1980: Fachry Ali, Hadimulyo, Hari Zamharir bersama kawan-kawan lebih muda semisal Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Kurniawan Zulkarnain, Ahmad Rifa'i Hassan, Tarjono, Badri Yatim, mendirikan Himpunan untuk Penelitian dan Pengembangan Masyarakat (HP2M) yang dimaksudkan untuk memfasilitasi alumni HMI muda pasca tamat dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

1980: Berdiri penerbit Pustaka Salman

1980: Dikeluarkan Keputusan Menteri Agama Nomor 35 Tahun 1980 tentang Wadah Musyawarah Umat Beragama.

1980: MUI mengeluarkan fatwa tentang Tentang Ahmadiyah, diikuti dengan instruksi kepada kelompok tersebut.

1981, **1 Januari**: Dibentuk Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) oleh Prof. Dr. Tuty Alawiyah, Rektor Universitas Islam Asy-Syafi'iyah Jakarta sebagai kesepakatan lebih dari 735 Majelis Taklim yang ada di wilayah Jakarta dan sekitarnya. Secara organisatoris, BKMT kemudian berkembang ke seluruh wilayah Indonesia dan mencapai ribuan anggota dengan jutaan orang jama'ahnya yang tersebar di 33 propinsi.

1981: LP3ES menerbitkan buku *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* dan berhasil menarik perhatian masyarakat muslim melalui buku tersebut.

1981, **7 Maret**: MUI mengesahkan fatwa haram atau pelarangan Muslim untuk turut berpartisipasi dalam perayaan hari raya umat Nasrani, Natal. Fatwa ini menjadi fatwa kontroversial pertama yang dikeluarkan MUI.

1982, **Agustus**: Soeharto melontarkan ide untuk mereduksi fanatisme golongan dan ideologi dengan regulasi tentang Asas Tunggal yang akhirnya ditetapkan dalam bentuk Undang-Undang No. 8 Tahun 1985 tentang Asas Tunggal Pancasila.

1982: Haji Ibrahim wafat, ia merupakan cucu dari Haji Abdullah seorang *Puang Lampo* (wafat 1964), yang memulai kisah keterlibataan tarekat Sammaniyah dalam politik. Setelah memutuskan untuk bergabung dengan partai Golongan Karya (Golkar), Haji Ibrahim mengajak seluruh pengikutnya untuk berkampanye bagi kemenangan Golkar, baik pada Pemilu tahun 1971 maupun tahun 1977.

1983: Shalahuddin Press berdiri

1983, **16 Desember**: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) didirikan oleh M. Dawam Rahardjo dengan dibantu oleh Dr. Ir. M. Amien Azis, Nazarudin Nasution, Fachry Ali, M.A, Ir. M. Saleh Khalid, Drs. Kurniawan Zulkarnaen.

1983: Penerbit Mizan berdiri

1983-1986: Buku karya Muhammad Qutb, *Petunjuk Jalan*, dijadikan bahan pengakaderan PII dan juga dalam LMD Salman. Sebagai perlawanan atas rezim Soeharto yang anti-Islam, ideologi Ikhawanul Muslimin menjadi perlawanan melalui gerakan dakwah dan intelektual.

1983: Kongress HMI ke-15 di Medan disepakati dengan tidak bulat bahwa HMI menerima kebijakan Asas Tunggal pemerintah.

1983, **18 Mei**: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) didirikan. Sedari awal berdiri, P3M bertujuan mengembangkan pengetahuan dan pemikiran Islam tentang pendidikan dan sosial, meningkatkan peran pesantren dalam pembangunan serta mengembangkan sumber daya manusia ke arah terwujudnya kecerdasan dan kesejahteraan bangsa. Selain melakukan pendidikan dan pelatihan bagi komunitas pesantren, P3M pernah juga melakukan kegiatan pembinaan anak jalanan serta mengadakan sarasehan (*halaqah*) dengan para kyai di pesantren.

1984: Pelaksanaan Muktamar NU di Situbondo. Saat itu, NU memutuskan untuk kembali ke Khittah 1926 dengan mengembalikan peran utama NU sebagai organisasi sosial keagamaan.

1984: Terjadi Peristiwa Priok. Peristiwa tersebut dianggap sebagai peristiwa paling tragis di mana ribuan umat Islam dibantai oleh militer karena dianggap menentang kebijkaan pemerintah yang digerakkan oleh imam masjid di Priok, Amir Biki. Perlawanan-perlawanan kecil dan kekerasan-kekerasan fisik mewarnai aksi penyeragaman azas berorganisasi.

1984, **4 Juli**: Baitut Tamwil Teknosa atau koperasi Teknosa berdiri. Seperti halnya koperasi, lembaga ini menerima simpanan suka rela dari para anggotanya dan kontribusi dari luar.

1984, **30 Maret**: Unit Kegiatan Mahasiswa Kerohanian Islam (UKMKI) Universitas Airlangga berdiri.

1984: Abah Anom ditunjuk sebagai Pinisepuh Golkar.

1984, **4 Juli**: Baitut Tamwil Teknosa atau koperasi Teknosa berdiri. Seperti halnya koperasi, lembaga ini menerima simpanan suka rela dari para anggotanya dan kontribusi dari luar.

1985: Pelaksanaan Muktamar Muhammadiyah ke-41

1985-1986: Terjadi peristiwa Usroh di Lampung

1985, **7 April**: LAKPESDAM NU didirikan. Bermarkas di Jakarta, lembaga ini lahir dari rahim Pengurus Besar Nadlatul Ulama (PBNU), tepatnya ketika Abdurrahman Wahid (Gus Dur) memimpin NU. LAKPESDAM memfokuskan kegiatan pada *community development*

1985: Pemerintah secara resmi menyeragamkan ideologi partai dan organisasi di Indonesia dengan menggunakan Pancasila sebagai satu-satunya azas. Golkar juga berhasil mengajak ormas-ormas Islam untuk mendukungnya

1986: Pelaksanaan kongres HMI di Padang

1986: Penerbit Gema Insani Press (GIP) didirikan di Jakarta oleh Umar Basyarahil. Dengan motto "Penerbit Buku Andalan", GIP banyak menerbitkan buku-buku terjemahan dari Timur Tengah, m eliptui berbagai tema—tafsir, hadis, sejarah nabi, akidah, syariat dan ibadah, rumah tangga dan keluarga, dan politik Islam—terutama karya-karya penulis Ikhwanul Muslimin dan para pendukungnya, seperti Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, dan Muhammad al-Ghazali.

1986, **Mei**: Forum Silaturahhim Lembaga Dakwah Kampus (FSLDK) terbentuk. Forum ini merupakan salah satu bentuk koordinasi dakwah yang berfungsi sebagai sarana mensinergikan gerakan dakwah menuju *ummatan wahidah*. Pada awalnya, FSLDK diberi nama sarasehan LDK. Kegiatan ini diselenggarakan pertama kali oleh Jamaah Shalahuddin UGM yang dihadiri oleh 13 LDK se-Jawa.

1987: NU menyerukan kepada para anggotanya untuk tidak memilih PPP. Hasil Pemilu 1987 menunjukkan penurunan PPP secara drastis setelah mengganti azas Islam menjadi Pancasila sementara PDIP mengalami peningkatan.

1988: Undang-Undang pendidikan nasional disahkan, UU ini mewajibkan semua tingkat sekolah memberikan pelajaran agama sesuai dengan agama yang dianut oleh para murid.

1988, **28 November**: Lembaga Badan Pembina dan Musyawarah Amil Zakat, Infaq dan Sadaqah di Aceh terbentuk. Namun, usaha gerakan zakat di Aceh mengalami hambatan dengan adanya konflik kepentingan para ulama yang telah lama menikmati manfaat zakat dan shadaqah.

1989: UU Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) No 2/1989 mulai diberlakukan. Dalam undang-undang ini sistem pendidikan Islam diakui secara hukum sebagai bagian integral sistem pendidikan nasional. Ketentuan hukum ini kemudian dikukuhkan dalam UU Sisdiknas No 20/2003 yang merupakan amandemen UU Sisdiknas No 2 Tahun 1989.

1989, **29 Desember**: Presiden Soeharto menandatangai UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

1989, **1 Agustus**: Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) dibentuk secara resmi. Forum ini digagas oleh M. Natsir, KH Masykur, KH Rusli Abdul Wahid dan HM Rasyidi yang dilatarbelakangi oleh gencarnya kristenisasi yang melanda umat Islam di masa kekuasaan Orde Baru.

1989: Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional (UU Sisdiknas) diterbitkan oleh pemerintah. Dalam UU ini, madrasah dan sekolah umum adalah jenjang pendidikan yang setara. Kesetaraan tersebut bahkan dipertegas dengan pernyataan bahwa madrasah sejatinya adalah "pendidikan umum" yang bercirikan keislaman.

1989: MUI membuat lembaga LP-POM yang memberi sertifikasi halal untuk semua produk makanan, obatan-obatan, dan kosmetik yang beredar di Indonesia.

1989: Terbitnya jurnal *Ulumul* Qur'an, jurnal yang menjadi wadah penyebaran gagasan intelektual Islam Indonesia.

1989: LKIS sebagai kelompok studi didirikan oleh mahasiswa dan lulusan IAIN Yogyakarta.

1989, **23-25 Desember**: Komite ekonomi Muhammadiyah mengadakan pertemuan sebagai langkah awal pendirian ratusan BPRS.

1990: MUI mengadakan Pengkaderan ulama dalam bentuk kursus bagi para calon ulama utusan daerah di bidang hukum Islam dan orientasi pembangunan nasional juga menjadi kegiatan sentral MUI.

1990: Nama Lemkari diubah menjadi DDII, atas arahan dari Rudini, yang ketika itu menjadi Menteri Dalam Negeri, dan Sudharmono, yang menjadi Wakil Presiden RI. Hal ini karena nama Lemkari mirip dengan Lembaga Karatedo Indonesia yang juga memakai singkatan Lemkari.

1990: Penerbit Pustaka Al Kautsar berdiri

1990: Penerbit Bumi Aksara didirikan. pada awalnya penerbit hanya terfokus pada penerbitan buku-buku umum dengan beragam tema seperti ekonomi, hukum, sosial, elektronik, otomotif, pendidikan, serta beberapa tema lainnya.

1990, **6 Desember**: Lahirnya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia ICMI). Diresmikan oleh Presiden Soeharto, ICMI menjadi tonggak penting diterimanya kelompok Islam di level kekuasaan tanpa melalui saluran partai politik yang berazaskan Islam. Sejak itu, Islam menjadi daya tarik penting bagi siapa saja yang ingin meniti karirnya di kekuasaan.

1990, **19-22 Agustus**: MUI mengadaan lokakarya tentang "Masalah Bunga Bank dan Perbankan." Dalam forum ini yang diadakan di Safari Garden Hotel Cisarua Bogor, MUI mendiskusikan prinsip-prinsip perbankan Islam dengan menghadirkan para ulama dan ahli perbankan.

1990, **Juni**: Organisasi Konferensi Islam (OKI) mengadakan pertemuan Forum Permusyawaratan Ekonomi yang dibuka oleh Menteri Luar Negeri Ali Alatas. Forum ini bertujuan untuk meningkatkan kerjasama ekonomi antara Indonesia dan anggota OKI.

1990, **13 Mei**: Muhammadiyah mengundang para pengusahan retail seperti Grup Matahari, PT Masagung dan Supermarket Hero untuk melakukan dialog dan penjajakan kerjasama berupa usaha patungan, pemasaran produk yang dihasilkan anggota Muhammadiyah, pelatihan dan bantuan teknis usaha anggota Muhammadiyah.

1990: NU mencoba membuka kembali bank BPR di Jawa Timur dengan melakukan kerjasama dengan PT Sinar Bumi dan PT Sumber Nilaiarta. Usaha perbankan ini rencananya akan dikembangkan menjadi 2000 unit BPR dalam jangka waktu 10 tahun untuk melayani 200.000 pengusaha kecil dana penduduk pedesaan jamaah NU.

1990, **Juni**: NU melakukan ekspansi bisnis dengan menjalin kerjasama dengan Bank Summa yang dimiliki keluarga Soerjadjaya.

1991, 1 **November**: Pendirian BMI yang ditandatangani oleh lebih dari 30 pejabat dan pebisnis Muslim. Empat bank Islam ikut mendukung BMI yaitu, Bank Islam Faisal dari Mesir, al-Barakah dari Saudi Arabia, Bank Islam Berhard Malaysia dan Dharmal al-Islami dari Swiss.

1991, **13 Oktober**: BJ Habibie mengundang para pengusaha Muslim untuk membeli saham BMI. Dalam pertemuan yang dihadiri sekitar 87 pengusaha Muslim yang sengaja diundang ke Hotel Sahid tercapai komitmen sebesar Rp 86 miliar untuk membeli saham BMI.

1991: MUI membuat bank Islam pertama, Bank Muamat Indonesia (BMI). Bank Muamalat Indonesia (BMI) didirikan sebagai satu-satunya bank Islam yang mempraktekkan bebas riba, dan mendapat dukungan penuh Soeharto.

1991: Pemerintah melakukan pelaranan atas perbankan deposito bank tanpa pembayaran bunga. Artinya, perbankan Islam secara teknis tidak diperbolehkan.

1991: Pemerintah mengesahkan undang-undang peradilan hukum Islam undang-undang Kompilasi Hukum Islam

1991: Pemerintah mengeluarkan kebijakan pengaturan administrasi Zakat melalui Bazis

1991: Pemerintah mencabut larangan memakai jilbab bagi para siswa di sekolah umum

1992: Dukungan terhadap Golkar dalam pemilu mulai menurun karena semakin banyak ketidakpuasan rakyat terhadap kepemimpinan Soeharto. Di sisi lain, oposisi dalam masyarakat meningkat yan ditandai dengan meningkatnya perolehan suara PDI secara signifikan.

1992: Pemerintah mengeluarkan UU No. 7 tentang perbankan. Turunan dari UU ini, Peraturan Pemerintah No. 72/1992 ayat 5 menyatakan bahwa Bank yang menerapkan prinsip dasar bagi hasil (yang diklaim sebagai prinsip dasar perbankan Islam untuk menghindari riba yang diharamkan agama) dalam manajemennya diharuskan memiliki atau mengangkat seorang DPS.

1992, **27 April**: Muhammadiyah menjalin kerjasama dengan PT Asuransi Jiwasraya untuk menjamin keamanan sosial para siswa, guru, dosen dan pegawainya. Tanggungan yang dibiayai oleh asuransi ini termasuk dana pensiun, kesejahteraan keluarga, bantuan kecelakaan dan kematian.

1992: Bank Summa yang dimiliki keluarga Soerjadjaja, salah satu konglomerat Cina terkaya di Indonesia mengalami masalah. Karena bank Summa kolaps akibat investasi di bidang properti.

1993: Pemerintah mendirikan Sekolah Islam Terpadu (SIT) di Jabodetabek. Ada lima sekolah yang menjadi proyek awal model penyelenggaraan SIT ini yaitu SDIT Nurul Fikri Depok, SDIT Al Hikmah Jakarta Selatan, SDIT Iqro Bekasi, SDIT Ummul Quro Bogor, dan SDIT Al Khairot Jakarta Timur.

1993: Penerbit Lkis berdiri. Lkis didirikan oleh para mahasiswa di Yogyakarta yang mayoritas berlatar belakang pesantren tradisional. Lkis bermula dari sebuah kelompok diskusi mahasiswa yang sebagian besar adalah mahasiswa Institut Agama Islam Negeri (kini Universitas Islam Negeri =UIN) Sunan Kalijaga di Yogyakarta yang banyak mendiskusikan wacana-wacana pluralisme dan saling menghormati antarumat beragama.

1993: Penerbit Robbani Press berdiri

1993: Penerbit Darul Falah berdiri

1993, **2 Juli**: Harian Koran Republika membuka rubrik di halaman muka Harian Umum Republika dengan tajuk "Dompet Dhuafa". Sejak itu masyarakat terketuk untuk terlibat dan menyumbangkan dananya untuk kepedulian kaum dhuafa.

1994, **4 September**: Empat orang wartawan yaitu Parni Hadi, Haidar bagir, S. Sinansari Ecip, dan Eri Sudewo, setelah berdiskusi dengan berbagai pihak—termasuk dengan KH Zainuddin MZ dan Rhoma Irama—bersepakat membentuk Yayasan Dompet Dhuafa Republika. Eri Sudewo dipercaya untuk menjalankan Yayasan DD untuk mengumpulkan dan menyalurkan dana zakat, infaq, shadaqah dan wakaf dalam bentuk program kemanusiaan di masyarakat, seperti bantuan ekonomi, bencana alam, kesehatan dan pendidikan.

1995: *The* Oxford *Modern Islamic World* (4 Vol), diterbitkan Gramedia

1996: Berdiri penerbit Lentera.

1996: Kebangkitan Taliban di Afghanistan.

1996: LAKPESDAM mengubah visinya menjadi pemberdayaan masyarakat sipil dengan prinsip *mabadi' khairi ummah,* yaitu lima prinsip dasar komunitas terbaik, yang terdiri dari *al-shidqu* (jujur), *al-amanah* (dapat dipercaya), *al-adalah* (adil), *at-ta'awun* (saling menolong), dan *al-istiqamah* (konsisten).

1996: BMT mendapat dukungan pemerintah dengan peluncuran gerakan nasional.

1996, **26 September**: Taliban memasuki Kabul.

1997: Fakultas-fakultas cabang IAIN yang terdapat di berbagai kotamadya dan kabupaten dilepaskan dari IAIN induknya dan berubah menjadi STAIN, yang berjumlah 33 di seluruh Indonesia.

1997, **19 September**: Forum Zakat (FOZ), sebuah asosiasi lembaga pengelola Zakat yang berfungsi sebagai wadah berhimpunnya Badan Amil Zakat (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) di seluruh Indonesia, didirikan oleh 11 lembaga yang terdiri Dompet Dhuafa Republika, Bazis DKI Jakarta, Baitul Mal Pupuk Kujang, Baitul Mal PT. Pupuk Kaltim, Baitul Mal Pertamina, Telkom Jakarta, Bapekis Bank Bumi Daya, Lembaga Keuangan Syariah Bank Muamalat Indonesia, PT. Internusa Hasta Buana dan Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Indonesia (STIE) Jakarta.

1997: LKIS mentransformasikan dirinya ke dalam bentuk yayasan.

1997: LAKPESDAM NU menerbitkan jurnal *Tashwirul Afkar* dengan tema-tema beragam dan aktual

1997-2000: LSAF melakukan program penguatan *civil society* di Indonesia, terutama *civil society* yang berbasiskan pemikiran dan gerakan keagamaan

1997: P3M menerbitkan majalah *Halqah* dan disebarluaskan ke ribuan pesantren jaringan P3M.

1997: Majalah *Gatra* Edisi 1 Februari 1997 mengangkat hasil survey tentang kiayi KH. Zainuddin oleh Center for The Study of Development and Democracy (CESDA) yang hasilnya menempatkan KH. Zainuddin MZ pada urutan pertama diantara belasan tokoh Islam lain yang menjadi panutan. Posisinya berada di atas B.J. Habibie yang saat itu sebagai Menristek dan Ketua Umum ICMI, KH. Abdurrahman Wahid (Ketua PB. NU), Amien Rais (Ketua Umum Muhammadiyah) dan tokoh-tokoh Islam penting lainnya.

1997: Golkar dan PPP mengalami peningkatan dalam pemilu sementara PDI justru mengamali kemerosotan. Penurunan suara PDI dipicu oleh ketidakpuasan terhadap kepemimpinan baru PDI yang dianggap merupakan orang pemerintah.

1997: BJ Habibie, ketua umum pertama ICMI, menjadi wakil presiden mendampingi Soeharto

1998: Soeharto melepaskan jabatannya sebagai Presiden RI. Posisinya digantikan oleh B.J. Habibie.

1998, **23 Agustus**: Partai Amanah Nasional (PAN) didirikan oleh sebagian besar para aktifis Islam Muhammadiyah, khususnya Amin Rais. Deklarasi parta ini dilaksanakan di Senayan Jakarta.

1998, **5-7 Juli**: Diadakan Sidang Tanwir Muhammadiyah di Yogyakarta yang memberikan dukungan kepada PAN.

1998, **3 Juni**: Rapat harian Syuriah dan Tanfidziyah PBNU membentuk Tim Lima yang bertugas untuk merealisasikan aspirasi warga NU. Tim Lima itu terdiri dari K.H. Makruf Amin (ketua), K.H. Dawam Anwar, Dr. K.H. Said Agil Siradj, H.M. Rozy Munir dan H. Ahmad Bagdja.

1998, **25-29 Maret**: Jaringan LDK se-Indonesia mengadakan pertemuan ke-10 di Masjid Universitas Muhammadiyah Malang, diikuti oleh 46 dari 49 LDK yang ada yang menyepakati perubahan nama jaringan LDK menjadi Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dengan Fahri Hamzah dari UI sebagai ketuanya.

1998, 29 Maret: Mahasiswa Muslim kampus menyelenggarakan FSLDK di Malang. Forum ini akhirnya membentuk sebuah lembaga alternatif bagi mahasiswa yang diberi nama Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Keputusan ini kemudian dituangkan dalam naskah pendiriran yang disebut Deklarasi Malang. KAMMI bersama elemen-elemen mahasiswa yang lain menuntut Soeharto untuk mengundurkan diri sebagai presiden.

1998, 23 Juli: Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), sebuah partai yang lahir dari rahim NU dideklarasikan di rumah Gus Dur di Ciganjur, Jakarta Selatan.

1998: Terjadi gerakan reformasi di Indonesia

1998, 17 Agustus: Front Pembela Islam (FPI) didirikan oleh Habib Rizieq Shihab di bilangan Ciputat, dan mendapat dukungan tarekat Tijaniyah di bawah pimpinan KH. Misbahul Anam dari Pesantren al-Umm.

1998 12 Mei: FUI mengadakan sebuah pertemuan di rumah Anwar Harjono yang menghasilkan keputusan membentuk Badan Kordinasi Umat Islam (BKUI) yang bertugas untuk menyerap aspirasi umat Islam melalui ormas-ormas Islam yang ada guna menyiapkan sebuah partai Islam. Ormas-ormas yang bergabung dalam BKUI adalah Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Badan Kerjasama Pondok Pesantren Indonesia (BKSPPI), Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI), Persatuan Islam (Persis), Syarikat Islam (SI), Persatuan Umat Islam (PUI), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), Al-Irsyad dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI).

1998, 1 Juni: Diadakan Musyawarah Nasional I BKUI yang memunculkan usulan untuk menjadikan BKUI sebagai cikal bakal partai Islam. Namun usulan ini ditentang oleh perwakilan ICMI dan mengancam akan keluar dari BKUI apabila badan itu berganti menjadi sebuah partai politik.

1998, 26 Juli: Partai Bulan Bintang (PBB) dideklarasikan di Masjid Agung Al-Azhar Jakarta. Prof Dr Yusril Ihza Mahendra ditunjuk sebagai ketua umum menggantikan Amien Rais yang menolak tawaran untuk menjabat sebagai ketua umum partai ini.

1998: Ismail Hasan Metareum diminta untuk mengundurkan diri karena dianggap bertanggung jawab atas dukungan PPP kepada Soeharto pada Sidang Umum MPR

1998, Juni: PPP mengadakan mukernas yang memutuskan untuk mempercepat muktamar nasional guna menyelesaikan persoalan kepemimpinan partai.

1998, 29 November – 2 Desember: Diadakanlah Muktamar IV PPP yang berhasil mendudukkan Hamzah Haz dari unsur NU sebagai ketua umum partai.

1998,21 Mei: Soeharto secara resmi menyatakan mundur dari jabatannya sebagai presiden Indonesia. Setelah Soeharto *lengser* dari jabatannya, B.J. Habibie yang merupakan wakil presiden dan sekaligus ketua ICMI ditunjuk sebagai presiden Indonesia sampai diadakan pemilu.

1998, 28 Juli: Bertempat di Masjid Al-Azhar Jakarta, PK (Partai Keadilan) resmi dideklarasikan dan Nurmahmudi Ismail ditunjuk sebagai presiden.

1999: Darut Tauhid (DT) memiliki Radio Ummat, mendirikan CV House and Building, PT MQs, PT Tabloid MQ, Asrama Daarul Muthmainnah 2000, Radio Bening Hati, dan membangun sebuah gedung serbaguna. Ia pun memiliki 15 usaha penerbitan, menerbitkan 32 judul buku dan CD dakwahnya. Diperkirakan, asetnya hingga bernilai 6 Miliar.

1999: BAZIS DKI menjalin kerjasama dengan Baitul Mal wa Tamwil (BMT) untuk penyaluran modal usaha bagi Pedagang Kecil (PPMKM) di 50 pasar tradisional DKI Jakarta.

1999: Terjadi kongres ke-22 HMI Dipo di Jambi. HMI Dipo menetapkan kembali asas Islam sebagai upaya untuk mengembalikan jati diri HMI dan juga dengan harapan HMI MPO bisa bergabung. Berbagai upaya rekonsiliasi atau islah dilakukan untuk menyatukan kedua HMI itu, namun hingga saat ini masih belum bisa sepakat untuk bersatu.

1999: MUI mengeluarkan beberapa tausyiah yang mengajak masyarakat untuk menggunakan hak pilih dan memilih calon pemimpin yang memperjuangkan aspirasi semua warga negara.

1999: Berdiri penerbit Al-Qowam Group

1999: KH Misbahul Anam mengundurkan diri dari organisasi FPI

1999: Abdurahman Wahid (mantan ketua PBNU) menduduki posisi tertinggi sebagai presiden Republik Indonesia.

1999-2004: Amin Rais (mantan ketua Muhammadiyah) terpilih sebagai ketua MPR RI

1999: Pemerintah mengeluarkan UU No. 35 yang merupakan koreksi atas UU No. 14/1970 soal pembagian kekuasaan kehakiman. UU tahun 1999 ini merupakan landasan yang menjadi perantara untuk proses penyatuatapan semua badan peradilan di bawah Mahkamah Agung, baik dari sisi teknis peradilan maupun adminstrasinya, sampai pada urusan finansialnya.

1999: UU soal penyelenggaraan haji kembali dikeluarkan pemerintah lewat UU No. 17/1999.

1999: Berdiri Laskar Jihad

1999, 10 Desember: Pos Keadilan Peduli Ummat (PKPU) berdiri.

1999-2004: Akbar Tanjung (mantan ketua PB HMI) terpilih sebagai ketua DPR RI

2000, 16 Desember: MUI mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa produk Ajinomoto dinyatakan haram dan terlarang untuk dikonsumsi masyarakat Islam Indonesia. Ajinomoto dinyatakan telah menggunakan *bacto soytone* yang mengandung enzim babi untuk mengganti *poly peptoneenzim* yang berasal dari kacang-kacangan sebagai salah satu bahan pembuatan bumbu penyedap makanan produksinya.

2000: Berdiri penerbit Khairul Bayan

2000: Penerbit Bumi Aksara membentuk divisi penerbitan baru dengan spesialisasi yang lebih khusus yakni Penerbit Amzah. Penerbit Ini khusus menerbitkan buku-buku yang bertemakan keislaman.

2000: Nurmahmudi digantikan oleh Hidayat Nurwahid sebagai presiden partai.

2000: Berdiri Majelis Mujahidin Indonesia.

2000: Abdullah Gymnastiar mulai tampil berdakwah di TV Nasional. Ia menjadi salah satu pengisi acara tetap dalam program Hikmah Fajar di RCTI. Setahun kemudian, Agym memiliki program mandiri di bawah rangkaian program Hikmah Fajar berjudul "Manajemen Qolbu".

2000, 3 Juli: Puan Amal Hayati didirikan oleh Shinta Nuriah Abdurrahman Wahid dengan dukungan dari sejumlah kalangan akademisi, civitas pesantren, dan aktivis sosial yang memiliki kepedulian terhadap pemberdayaan kaum perempuan. Forum yang bergerak di bidang kajian dan advokasi untuk kesetaraan perempuan ini bermarkas di Ciganjur, Jakarta Selatan.

2000, 5 Agustus: Yayasan Rahima Jakarta (Rahima) berdiri. Lembaga ini dikenal sebagai kelanjutan dari divisi *fiqh al-nisa* P3M. Rahima memulai *aktivitasnya* dengan fokus awal pendidikan kritis dan penyebaran informasi tentang hak-hak perempuan di lingkungan pesantren.

2000-an: LAKPESDAM menangani program Pemberdayaan Politik Warga.

2000: Paramadina mengadakan "Kursus Tasawuf". Salah satu cendekiawan Muslim yang begitu aktif menjadi narasumber pada program ini adalah Jalaluddin Rahmat, penulis buku *Dakwah Sufistik Kang Jalal*.

2000, 1 Juli: IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia) berdiri. Ide pendirian ormas ini dan proses pembentukan dibidani oleh beberapa tokoh Syiah seperti Jalaluddin Rakhmat, Zainal Abidin al-Muhdar, Husein Shahab, Umar Shahab, dan Ahmad Baragbah. Peresmian ormas ini dilaksanakan di Gedung Merdeka, Bandung, Jawa Barat. Ketua Umum pertama dari IJABI adalah Dimitri Mahayana, dosen di ITB (Institut Teknologi Bandung), sementara Jalaluddin Rakhmat menjadi ketua dewan penasehat.

2001, 10 Oktober: Dompet Dhuafa Republika dikukuhkan oleh pemerintah sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional (LAZ) di hadapat notarais H Abu Yusuf, SH tanggal 14 September 1994 dan dimuat dalam Berita Negara RI no. 163/A.YAY.HKM/1996/PNJAKSEL. Jika dilihat dari aturan tentang fundraising dari dana ZIS, keberadaan DD tidak menunggu kehadiran UU pengelolaan zakat no. 38 tahun 1999, tetapi mendahului peraturan itu.

2001, 10 Oktober: Dompet Dhuafa melepaskan diri dari Republika dan melakukan perubahan manajemennya. Dompet Dhuafa Republika dikukuhkan untuk pertama kalinya oleh pemerintah sebagai Lembaga Zakat Nasional (Lembaga Amil Zakat) oleh Departemen Agama RI. Berdasarkan Undang-undang RI Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan zakat, Dompet Dhuafa merupakan institusi pengelola zakat yang dibentuk oleh masyarakat.

2001, 8 Oktober: Menteri Agama Republik Indonesia mengeluarkan Surat Keputusan Nomor 439 Tahun 2001 tentang PENGUKUHAN DOMPET DHUAFA REPUBLIKA sebagai Lembaga Amil Zakat tingkat nasional.

2001, 8 Oktober: Pos Keadilan Peduli Ummat (PKPU) ditetapkan sekaligus dikukuhkan sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional (LAZNAS) berdasarkan SK. Menteri Agama No 441.

2001: *Cansice History of* Muslim *World* (3 Vol) terbit oleh Gramedia

2001: *Encyclopedia of Muslim* Biography (5 Vol), terbit

2001, 11 September: Terjadi pemboman gedung World Trade Center (WTC) di Amerika Serikat.

2001: Jaringan Islam Liberal (JIL) dididirikan.

2001: Pelaksanaan Munas MUI, menghasilkan *rumusan* baru visi organisasi, bahwa MUI merupakan: 1) pewaris para nabi dalam hal penyebaran ajaran dan pembangunan kehidupan masyarakat Islam, 2) pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak, 3) pembimbing dan pengabdi masyarakat, 4) agen dan gerakan pembaharuan (*al-ishlah wa al-tajdid*), dan 5) pemegang teguh doktrin al-Quran untuk menyerukan kebaikan dan memberantas kemungkaran (*amar ma'ruf nahy munkar*).

2002, 20 Mei: IAIN Syarif Hidayatullah berubah nama menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

2002: *International* encyclopedia *of Islam Dynasty* (30 Vol), terbit

2002: *Encyclopedia of The* World *Muslims* (4 Vol), terbit

2002, 8 Juni: Bulan Sabut Merah Indonesia (BSMI), sebuah lembaga kemanusiaan dan sosial dibidang kesehatan dideklarasikan pendiriannya di Masjid Al-Azhar Jakarta, dihadiri oleh Ketua MUI, tokoh masyarakat, organisasi Islam, lembaga kemanusiaan, LAZ, mahasiswa dan para pelajar asal ibukota.

2002: Lembaga *Zakat* Infaq dan Shadaqah Muhammadiyah (LAZISMU) didirikan oleh PP Muhammadiyah dan selanjutnya dikukuhkan oleh Menteri Agama Republik Indonesia sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional melalui SK No. 457/21 November 2002

2002: Pembangunan Masjid Cheng Ho yang menandai Perkembangan Tionghoa Muslim di Surabaya. Seperti dilaporkan *Komunitas,* terbitan berkala PITI Surabaya, hampir tiap minggu terdapat orang dari etnis Tionghoa yang masuk Islam di Masjid Cheng Ho itu. Kegiatan kultural dan pernikahan dengan nuansa China juga diadakan secara terbuka di masjid ini.

2002: Penerbit Khairul Bayan berdiri. Penerbit ini merupakan berskala kecil, yang mulai beroperasi pada 2002. Khairul Bayan dianggap memiliki kedekatan dengan Partai Bulan Bintang (PBB), partai Islam kecil yang kerap dianggap sebagai mewarisi ideologi Masyumi, partai Islam besar di tahun 1950-an yang merupakan representasi Islam konservatif.

2003, 20 April: PKS di bawah pimpinan Al-Muzammil Yusuf didirikan sebagai upaya untuk mengantisipasi jika PK tidak dapat mengikuti pemilu 2004 karena perolehan suaranya di bawah batas electoral thershold.

2003, Juli: PK secara formal menggabungkan diri dengan PKS dan Hidayat Nurwahid diangkat menjadi presiden partai.

2003: Dompet Dhuafa menyumbangkan biaya pendidikan yang disalurkan langsung ke sekolah sebagai bantuan biaya SPP dan bantuan bulanan sebesar Rp 75.000 setiap bulan untuk setiap siswa, dan ditambah dana pembinaan sebesar Rp 15.000. Sebanyak 71 siswa berhasil dibiyai dari dana ZIS saat itu.

2003: Berdiri penerbit Aqwam Group

2004: Khairul Bayan pertama kali menerbitkan jurnal tiga bulanan *Islamia*

2004: Dictionary *of Islam* (2 Vol), terbit

2004: Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqoh Nahdlatul Ulama (LAZISNU) didirikan didirikan pada saat Muktamar NU ke 31 di Solo. Prof. H. Fathurrahman Rauf dipercaya sebagai ketua pertama LAZISNU.

2004: *Encyclopedia of Islam & Muslim World* (2 Vol), terbit

2004: MUI mengeluarkan fatwa soal terorisme. Fatwa soal terorisme ini intinya ingin membedakan terorisme dari jihad dan memberikan keputusan kepada publik bahwa terorisme adalah haram, terlebih lagi bom bunuh diri yang dilakukan di negara bermayoritas penduduk Islam seperti Indonesia.

2004, 26 Desember: Terjadi bencana Sunami di Aceh. Saat itu DD langsung merespon dengan mendirikan perwakilan untuk memudahkan penyaluran bantuan langsung dan rehabilitasi tempat-tempat musibah.

2004: IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan STAIN Malang menjadi UIN Malang.

2005: *Encyclopedia of Islam & Scientist* (4 Vol), terbit

2005: Penerbit Remaja Rosdakarya telah menerbitkan sekitar 137 buku

2005: Terjadi perusakan dan pembakaran terhadap rumah, masjid, kantor, dan sekolah-sekolah Ahmadiyah di beberapa wilaya di Indonesia.

2005: MUI mengeluarkan 11 fatwa di mana dua di antaranya yakni fatwa sesat Ahmadiyah dan pengharaman sekularisme, pluralisme dan liberalisme.

2005: Tiga UIN muncul yaitu UIN Sultan Syarif Kasim Pekanbaru, UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan UIN Alauddin Makasar

2005: Fatwa tentang Ahmadiyah dikeluarkan oleh MUI.

2006, 24 Januari: Menteri Agama mengirimkan surat bernomor 12/MA/2006 tanggal 24 Januari 2006 kepada Menteri Dalam Negeri dan Menteri Pendidikan Nasional tentang Penjelasan mengenai Status Perkawinan Menurut Agama Khonghucu dan Pendidikan Agama Khonghucu. Lewat surat ini perkawinan umat Konghucu dinyatakan syah di hadapan kantor catatan sipil, dan pendidikan agama bagi umatnya difasilitasi oleh pemerintah.

2006: Undang-undang No. 7 tahun 1989 diamandemen menjadi Undang-undang No. 3 tahun 2006.

2006: Ikapi menggelar International Islamic Book Fair (IIBF) di Jakarta, sebuah pameran buku Islam berskala internasional. Hasilnya, diketahui bahwa jumlah penerbit buku Islam bukan mengalami penurunan, justru semakin meningkat secara signifikan pada setiap tahunnya.

2006: *Biografical* Ancyclopedia *of Islam* (4 Vol) terbit.

2006: Diterbitkannya Peraturan Bersama Menteri (PBM) Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.

2007: Berdiri penerbit Kafayeh Cipta Media

2008: Cucu dari TG Zainuddin, Muhammad Zainul Majdi atau biasa disebut Tuan Guru Bajang (TGB), terpilih menjadi gubernur NTB dengan menggunakan PBB dan PKS (Partai Keadilan Sejahtera).

2008, 20 Februari: Pemerintah mengeluarkan Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia RI No. AHU-18.AH.01.06 Tahun 2008-LDII yang menyebabkan LDII menjadi organisasi yang legal secara hukum.

2008: Keluar Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Jaksa Agung tentang penyesatan dan penghentian semua aktivitas penyebaran Ahmadiyah di Indonesia

2008, 20 Februari: LDII menjadi ormas yang legal secara hukum berdasarkan Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia RI No. AHU-18.AH.01.06 Tahun 2008-LDII

2009: Tujuh LSM dan beberapa orang individu mengajukan uji materil tentang UU PNPS ke Mahkamah Konstitusi (MK). Hal ini kemudian mengundang perdebatan hangat di kalangan Ormas, tokoh agama, maupun aktivis Islam dan HAM.

2009, 22 Juni : Tuty Alawiyah, Ketua Badan Kontak Majlis Taklim (BKMT) se-Indonesia menyatakan dukungannya pada pasangan calon presiden dan wakilnya, Jusuf Kalla dan Wiranto, dalam Rakernas BKMT yang diikuti pengurus dari 31 provinsi di Indonesia.

2009: The Asia Foundation (TAF) dibawah koordinasi Budhy Munawar-Rachman, membiayai kegiatan Living Values Education (LVE) yan dilakukan oleh LSAF, Paramadina dan LKIS.

2010: Muktamar NU ke 32 di Makassar, di mana LAZISMU berada dibawah pimpinan Drs. KH. Masyhuri Malik.

2010: PKPU resmi terdaftar sebagai Organisasi Sosial Nasional berdasarkan keputusan Menteri Sosial RI No 08/Huk/2010.

2010: MUI mengajak kerja sama Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) sebagai *follow up* dari fatwa 2004 dengan membuat rentetan program yang bernama *Halaqah* Penanggulangan Terorisme di sejumlah kota dari Jakarta sampai Medan.

2010, 23 November: Rahima secara resmi mengumumkan perubahan bentuk kelembagaan dari Yayasan ke Perhimpunan. Dengan demikian, lembaga ini kemudian menjadi "Perhimpunan Rahima".

2011, 5 Juli: Dai sejuta umat, KH Zainuddin wafat.

2013: Pemerintah menyetujui perubahan dua IAIN menjadi masing-masing UIN ar-Raniry Bandaaceh dan UIN Sunan Ampel Surakarta.

2013: Muhammad Zainul Majdi, cucu TG Zainuddin, seorang tokoh Nahdlatul Wathan, terpilih kembali menjadi gubernur NTB untuk periode kedua (2013-2018) melalui Partai Demokrat.

2013, 1 Juni: KH Kosim Nurseha wafat. Ceramah Kiayi Kosim dikenal mudah dicerna dirinya sering diminta memberikan pengajian rutin di lingkungan istana negara yang diselenggarakan keluarga Soeharto dua kali sebulan.

Surau Lubuk Bauh, Sumatra Barat
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

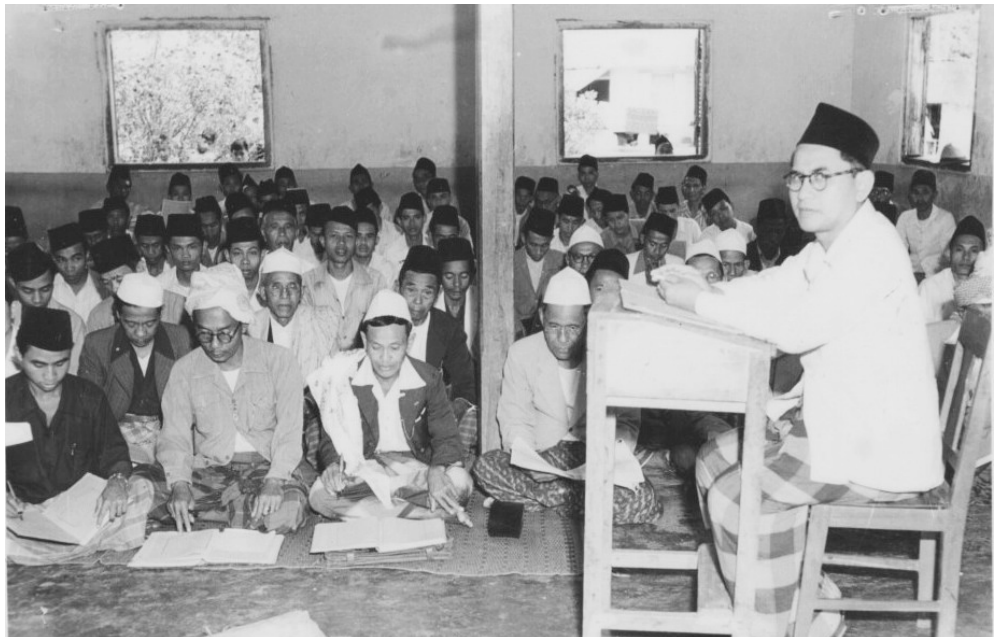
BAB I

Pesantren:
Dari Sistem Pendidikan Tradisional sampai Sistem Pendidikan Modern

Pesantren adalah lembaga pendidikan Islam berasrama, di mana para siswa tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang guru yang dikenal dengan sebutan kiai, atau ajengan untuk konteks masyarakat Jawa Barat. Kata dasar pesantren adalah "santri", berasal dari bahasa Tamil yang berarti guru mengaji. Ada juga yang berpendapat bahwa istilah pesantren berasal dari kata shastri yang dalam bahasa India berarti orang yang tahu atau ahli dalam buku-buku suci agama Hindu. Sebutan pesantren sampai dengan tahun 1960-an lebih banyak dipergunakan di pulau Jawa dan Madura. Sementara di luar pulau itu, lembaga semacam pesantren ada yang mempunyai nama sama seperti di Jawa, namun ada pula yang mempunyai nama tersendiri, seperti surau (daerah Minangkabau) dan *dayah* (di wilayah Aceh Darussalam).

Dari segi bahasa, cukup jelas terdapat pengaruh asing pada lembaga pesantren. Orientasi pendidikannya pun boleh dikatakan tidak ke Indonesia, melainkan ke dunia internasional, tepatnya Mekkah. Meskipun demikian, pesantren tetap bisa dianggap sebagai lembaga pendidikan Islam khas Indonesia, karena beberapa aspek pesantren berbeda dengan sekolah tradisional di dunia Islam manapun.[1] Secara tradisi, sebuah lembaga pendidikan Islam akan disebut pesantren jika telah memiliki lima unsur utama, yaitu kiai, santri, masjid, kitab (buku ajar), dan pondok atau *kobong*.[2]

Secara tradisi, sebuah lembaga pendidikan Islam akan disebut pesantren jika telah memiliki lima unsur utama, yaitu kiai, santri, masjid, kitab (buku ajar), dan pondok atau *kobong*.



Kiai sedang mengajar kitab kepada para santri di lingkungan pesantren Cipasung, Tasikmalaya.
Sumber: Dokumen Pesantren Cipasung, Tasikmalaya.

Sebenarnya pesantren bukanlah satu satunya lembaga pendidikan tradisional Islam. Masih ada lembaga pendidikan tradisional lainnya yang disebut dengan nama "pengajian", yang diselenggarakan di langgar atau tajuk (masjid kecil atau mushala), bahkan kadangkala di rumah seorang guru (ustadz atau mu'alim). Materi pelajaran yang diberikan kepada peserta didik atau santri relatif sederhana, yaitu pelajaran membaca Al-Quran beserta ilmu tata baca al-Quran (tajwid) yang sederhana, dengan harapan mereka dapat membaca dan menghapal ayat-ayat Al-Quran dengan baik dan benar. Umumnya ayat-ayat Quran yang dihapal oleh para santri berasal dari surat-surat pendek yang diperlukan nanti dalam menegakkan ibadah salat.

Di samping pengenalan huruf Al-Quran atau huruf Arab, para santri juga diberi pelajaran tentang salat dan cara bersuci (*taharah*) atau membersihkan diri dari *hadas* (kotoran) kecil dan besar, yang merupakan salah satu prasyarat penting dalam melaksanakan kewajiban beribadah sehari-hari. Umumnya, peserta didik atau santri pengajian berusia sekitar 6 sampai dengan 13 tahun, atau seusia dengan rata-rata siswa sekolah dasar. Bagaimana suasana pengajian ini berlangsung, dapat disimak dari tulisan Snouck Hurgronje di bawah ini:

> *Het koer'an onderwijs wordt uit den aard der zaak aan elken leerlingafzonderlijk gegeven. Wel verzamelen zich de scholieren hetzij in een langgar of ander vertrek of in het voorhuis van den goeroe, maar een voor een zetten zij zich tegenover den leeraar, om gedurende 1/4 of 1/2 uur onder zijne leiding hunne taak op te zinggen, en terwijl een jongen onder handen van den goeroe is, zitten de anderen, elk voor zich,*

maar allen-met luider stem, hetzij de taak van gisteren te repeteeren of het zooeven door den goeroe verbeterde verder to oefenen. Men hoort dus in zulk eene langgar een recht verward mengelmoes van geluiden, maar daar de knapen van jongs of gewend zijn, aleen naar zichzelve te luisteren, hindert die vervarring hen bij hunne oefeningen niet.

(Pengajian A1-Qur'an ini diberikan secara individual kepada para murid. Biasanya mereka berkumpul di salah satu langgar atau di serambi rumah sang guru. Mereka membaca dan melagukan ayat-ayat suci di hadapan guru satu per satu di bawah bimbingannya selama seperempat atau setengah jam, dan ketika salah seorang murid menghadap guru, murid lainnya dengan suara keras mengulang ngaji kemarin atau lanjutan pelajaran yang telah diperbaiki gurunya. Jadi dalam langgar atau rumah semacam itu, orang dapat mendengar bermacam-macam suara bercampur baur menjadi satu. Tetapi murid tersebut tidak terganggu suara murid lainnya.)[3]

Sistem pengajian tradisional tidak mengenal kalender akademik dan juga tidak ada ujian akhir dan sertifikat sebagai tanda kelulusan. Para santri dapat mengakhiri masa belajarnya kapan saja. Namun setelah banyak berdiri sekolah-sekolah umum seperti Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP) dsb, umumnya mereka akan berhenti "mengaji" setelah mereka menyelesaikan SD. Satu-satunya tanda bahwa si santri pernah belajar di pengajian "anu" secara baik tercermin dari perilaku dan tindakannya, antara lain mampu membaca Al-Quran dan mengerjakan ibadah salat wajib lima waktu(fardhu).

Sistem pengajian tradisional tidak mengenal kalender akademik dan juga tidak ada ujian akhir dan sertifikat sebagai tanda kelulusan. Bagi orang tua yang menginginkan anaknya lebih mendalami ilmu Islam, atau menginginkan anaknya menjadi seorang ulama atau kiai, mereka akan mencarikan sebuah pesantren, baik di daerah yang dekat dengan tempat tinggalnya mapun di daerah lain, yang dinilai sangat baik untuk tujuan tersebut.

Walaupun sejak pertengahan abad ke-20 sudah banyak madrasah didirikan oleh berbagai organisasi keagamaan dan kemudian pemerintah, model pengajian seperti telah dilukiskan di atas ternyata masih banyak diselenggarakan, terutama di wilayah pedesaan dan pinggiran kota. Dari segi penggunaan waktu penyelenggaraan tidak jauh berbeda dengan masa-masa sebelumnya, yaitu setelah salat magrib sampai masuk waktu Isya dan setelah salat subuh sampai menjelang matahari terbit.

Bagi sebagian orang tua yang menginginkan anaknya lebih mendalami ilmu Islam, atau menginginkan anaknya menjadi seorang ulama atau kiai, mereka akan mencarikan sebuah pesantren, baik di daerah yang dekat dengan tempat tinggalnya mapun di daerah lain, yang dinilai sangat baik untuk tujuan tersebut. Bahkan pada masa kolonial sampai dengan dua dekade setelah kemerdekaan bangsa Indonesia, masyarakat di beberapa desa menginginkan salah satu warganya menjadi kiai atau paling tidak seorang *ustadz.* Untuk itu, mereka secara bergotong-royong mengumpulkan uang, untuk membiayai warganya yang terpilih untuk menjadi santri pada satu pesantren terkenal dengan

Masjid Pondok Pesantren Termas ketika awal dididirikan (kiri) dan bangunan masjid setelah mengalami proses rehabilitasi (kanan). Terdapat kesamaan struktur bangunan yang menggunakan pilar penyangga dibagian pintu masuk dan menggunakan atap tumpang.

Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

harapkan kelak dapat menyelenggarakan pendidikan agama Islam di desanya. Harun misalnya, selama 12 tahun belajar di pesantren Tremas, Pacitan, tiap bulannya menerima kiriman uang dari orang tuanya sbesar f.35 (35 gulden), suatu jumlah yang cukup besar untuk waktu itu. Uang tersebut merupakan sumbangan dari keluarga terdekat orang tuanya yang menginginkan agar Harun menjadi kiai. Harapan itu memang tidak sia-sia, Harun dapat menyelesaikan pendidikannya, dan setelah Indonesia merdeka ia dikenal sebagai pemimpin Pesantren Darunnajah, Banyuwangi.[4]

Unsur-unsur Pesantren

Menurut Zamakhsyari Dhofier, kompleks pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur biasanya dikelilingi dengan tembok yang relatif tinggi, untuk mengawasi keluar dan masuknya para santri sesuai dengan peraturan yang telah ditentukan oleh pimpinan pesantren. Ciri-ciri yang disebut Dhofir rupanya bukan merupakan ciri umum untuk di seluruh pulau Jawa dan pulau-pulau lainnya di Indonesia. Di wilayah Priangan Barat dan Bogor misalnya, pesantren-pesantrennya tidak

Gambaran Pondok Pesantren Mojosari di Jawa Timur. Besar kecilnya sebuah pesantren, tidak diukur oleh luas tanah atau tinggi bangunannya, melainkan dari kharisma kiai sebagai pemimpin tertinggi di pesantren.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

dikelilingi benteng tembok, melainkan hanya dibatasi oleh pagar tanaman. Penduduk sekitarnya relatif bebas keluar masuk pesantren. Bahkan mesjid yang berada di kompleks pesantren biasanya dipergunakan pula oleh penduduk setempat untuk kegiatan salat sehari-hari secara berjamaah, terutama dalam salat Jumat. Demikian pula halnya beberapa *dayah* di wilayah Aceh, mempunyai ciri-ciri yang kurang lebih sama dengan yang ada di Jawa Barat. Besar kecilnya sebuah pesantren, tidak diukur oleh luas tanah atau tinggi bangunannya, melainkan dari kharisma kiai sebagai pemimpin tertinggi pesantren yang tercermin dari banyaknya santri mukim, terutama yang berasal dari luar daerah, serta jumlah jamaah yang menghadiri tabligh-tabligh terbuka, baik yang diselenggarakan di pesantrennya, maupun yang di luar pesantrennya.[5]

Besar kecilnya sebuah pesantren, tidak diukur oleh luas tanah atau tinggi bangunannya, melainkan dari kharisma kiai sebagai pemimpin tertinggi pesantren yang tercermin dari banyaknya santri mukim, terutama yang berasal dari luar daerah, serta jumlah jamaah yang menghadiri tabligh-tabligh terbuka, baik yang diselenggarakan di pesantrennya, maupun yang di luar pesantrennya.

Unsur Kiai

Dari kelima unsur yang paling menonjol dan paling kuat pengaruhnya terhadap kehidupan pesantren adalah kiai. Karena jatuh bangunnya lembaga pesantren hampir semua tergantung kepada kemampuan sang kiai, baik kemampuan manajerial maupun kemampuan dalam mentransformasikan ilmu pengetahuan, termasuk dalam memberi solusi terhadap berbagai permasalahan yang disodorkan masyarakat kepadanya.

Pondok Pesantren Almasturiyah, Sukabumi.
KH. Muhammad Masturoh adalah contoh kiai yang mampu mempertahankan eksistensi serta kesinambungan Pesantren Almasturiyah miliknya.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Hanya para kiai yang mampu me*ng-upgrade* dan meng-*update* pengetahuannya yang mampu mempertahankan eksistensi serta kesinambungan pesantrennya.

Meskipun lembaga pesantren tradisional sering disebut sebagai lembaga pendidikan yang kaku dan para kiainya dinilai telah menutup pintu *ijtihad,* namun tidak berarti sang kiai harus pula menutup mata terhadap perubahan-perubahan yang terjadi disekitarnya, yang sebagian di antaranya memerlukan pemaknaan dari sudut kepercayaan atau agama. Sebab, seperti digambarkan oleh Hoofd Penghulu Garut, Haji Hasan Moestapa, sejak pertengahan abad ke-19 banyak pesantren (khususnya di Jawa Barat) yang runtuh karena kiainya tidak mampu lagi menjawab pertanyaan-pertanyaan masyarakat.[6] Artinya, hanya para kiai yang mampu meng-*upgrade* dan meng-*update* pengetahuannya yang mampu mempertahankan eksistensi serta kesinambungan pesantrennya. Sebab, tanpa tindakan itu, bagaimana dia mampu menjawab persoalan baru jika dia sama sekali tidak perkembangan jaman?

Deliar Noer menduga kedudukan kiai yang demikian kharismatis dan dihormati masyarakat merupakan warisan atau kelanjutan dari kedudukan para guru di masa Hindu.[7] Sebagai catatan, para guru termasuk ke dalam kasta Brahmana, yang merupakan kasta tertinggi dalam struktur Hindu. Dhofier juga sependapat bahwa kiai begitu dihormati karena dia seorang guru, namun bukan karena kastanya lebih tinggi, melainkan karena statusnya sebagai orang yang memberi ilmu pengetahuan. Karena itu, sebagian masyarakat di Jawa begitu percaya bila tidak menghormati guru, apalagi sampai melupakan ikatan "guru-murid", merupakan aib besar. Ilmu si santri menjadi tidak banyak bermanfaat. Jika si santri kelak membuka sebuah pesantren, maka tidak akan mampu menarik banyak

santri, atau kalah sukses dibanding teman-teman seangkatannya. Dalam tradisi pesantren ada yang disebut sanad, alat pembuktian keabsahan ilmunya dan jaminan yang ia miliki diakui sebagai seorang murid kiai terkenal. Sanad tersebut merupakan rantai transmisi yang mencatat nama-nama guru, murid dan teman seangkatan dirinya. Kiai yang tidak memiliki rantai transmisi tidak akan laku.[8] Sementara Clifford Geetz menilai kharisma Kiai yang demikian kuat adalah karena perannya sebagai makelar budaya (*cultural broker*), yaitu makelar budaya (agama) Islam dari Timur Tengah ke kalangan masyarakat di daerah-daerah pedesaan di Indonesia.[9]

Haji Ahmad Sanusi disebut oleh masyarakat Sukabumi dan Bogor dengan nama Ajengan Gunungpuyuh
Sumber: Arsip Nasional Republik Indonesia

Pendapat ketiga pakar itu tidak salah, namun tidak sepenuhnya benar. Masih ada faktor lain yang tidak diungkapkan, padahal terbukti telah membuat kharisma seorang kiai bersinar, yaitu perangkat statusnya sebagai "*adviseur*" dan pemberi solusi terhadap permasalahan yang dibawa masyarakat kepadanya, serta perannya sebagai seorang agen perubahan (*agent of change*). Dengan kata lain, selain menjadi guru agama, kiai harus mempunyai kemampuan untuk memuaskan ummat atau jamaah dengan cara menjawab atau menanggapi pelbagai permasalah yang diajukan oleh masyarakat kepadanya secara agamis, termasuk permasalahan yang bersifat politik dan ekonomi.

Haji Ahmad Sanusi misalnya, jika dilihat dari sebagian latar belakangnya sewaktu menjadi santri *Ajengan Gentur*, Cianjur, catatannya tidak begitu baik. Ia dikenal oleh teman seangkatannya sebagai santri yang kurang ajar terhadap gurunya. Jika dikaitkan hal ini dengan *sanad* yang disebutkan Dhofier, maka Ahmad Sanusi tidak akan menjadi seorang kiai terkenal. Namun dalam realitanya, ia mampu mengembangkan diri sehingga menjadi seorang kiai atau *ajengan* kharismatis dan terkemuka di Jawa Barat, melampaui nama besar gurunya. Pihak yang memuji kemampuannya tidak hanya sebatas para santri dan pengikutnya saja, tetapi juga pejabat Belanda yang ikut memenjarakannya. Selaku *Adviseur voor Inlandse Zaken*, Gobee memuji Haji Ahmad Sanusi sebagai kiai yang berintelegensia tinggi, jauh di atas rata-rata para kiai lainnya dan telah membuat iri para ahli tafsir.[10]

Makam Kiai Haji Ahmad Sanusi. Tanda bendera merah putih melambangkan perannya sebagai pahlawan nasional dan pemberian gelar kiai merupakan bentuk penghargaan dan pengakuan masyarakat terhadap kompetensi dan prestasi seseorang guru.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Bukti lainnya yang menunjukkan bahwa faktor kemampuan berperan sebagai *adviseur* dan pemberi solusi itu antara lain tercermin dari laporan Mantri Polisi Sukabumi yang bertugas memata-matai Kiai Haji Ahmad Sanusi. Dalam laporannya 20 Agustus 1935 dan 21 Januari 1937, disebutkan bahwa suasana rumah Kiai Haji Ahmad Sanusi tidak pernah sepi dari tamu yang berdatangan dari wilayah Sukabumi, Batavia, Bogor, Karawang, Bekasi dan Bandung. Keperluan mereka datang ke tampat itu sangat bervariasi, ada yang datang untuk bertanya tentang masalah praktik keagamaan, ada pula yang datang menanyakan masalah politik, seperti boleh tidaknya seorang muslim aktif dalam organisasi yang sekuler seperti Gerindo dan Partindo, ada pula yang hanya sekedar untuk menunjukkan rasa hormat dan terimakasih kepada sang kiai yang telah memberinya nasihat dan advis sehingga usaha taninya atau perniagaannya menjadi sukses. Untuk model tamu yang disebutkan terakhir, kebanyakan datang dengan membawa hasil pertanian atau perniagaannya dengan harapan dapat dicicipi oleh sang kiai beserta keluarganya.[11]

Kiai bukan gelar akademik atau pangkat seperti halnya gelar "doktor" atau pangkat "professor" yang dikenal dunia perguruan tinggi modern. Gelar kiai pada dasarnya merupakan gelar yang diberikan masyarakat sebagai bentuk penghargaan dan pengakuan mereka terhadap kompetensi dan prestasi seseorang guru atau ulama yang mengelola lembaga pendidikan yang disebut pesantren. Secara tradisional, guru atau ulama akan diberi gelar kiai, selain mengelola pesantren juga harus sudah berhaji. Di Jawa Barat, kiai yang kemudian dianggap berprestasi melebihi kiai lainnya di wilayah tersebut, diberi gelar kehormatan tambahan, yaitu nama desa atau kampung di mana pesantrennya

Pondok Pesantren Gunungpuyuh, Kota Sukabumi.
Di Jawa Barat, kiai yang kemudian dianggap berprestasi melebihi kiai lainnya di wilayah tersebut, diberi gelar kehormatan tambahan, yaitu nama desa atau kampung di mana pesantrennya berada, seperti KH. Ahmad Sanusi yang diberi gelar Ajengan Gunungpuyuh.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

berada. Sebagai contoh, Haji Ahmad Sanusi disebut oleh masyarakat Sukabumi dan Bogor dengan nama *Ajengan Gunungpuyuh* (pesantrennya berada di kampung Gunungpuyuh, kota Sukabumi), Haji Abdoerrachim mendapat sebutan *Ajengan Cantayan* (pesantrennya berada di Cantayan, Sukabumi) dan Haji Ahmad Satibi yang pesantrennya berada di kampung Gentur disebut oleh masyarakat Cianjur dengan nama *Ajengan Gentur*.[12]

Di sebagian wilayah Aceh Darussalam juga mempunyai tradisi relatif sama dengan di Jawa Barat. Beberapa ulama yang memimpin *dayah* juga mendapat gelar dengan nama daerahnya, misalnya Tuanku Musa yang lahir di Kuta Keumala dan mengelola *dayah* yang diwariskan orang tuanya di Kuta Keumala, namanya pun berubah menjadi Tuanku Raja Keumala. Demikian pula Teungku Ahmad Hasbalah yang memimpin *dayah* di Indrapuri, nama dikenal dengan Teungku Ahmad Hasballah Indrapuri. *Dayah* atau pesantrennya ini merupakan salah satu *dayah* di Aceh Darussalam yang mengajarkan dan mengembangkan ajaran Wahabi.[13] Ketenaran kiai, *ajengan,* syaikh atau teungku cikinilah menjadikan pesantren atau *dayah,* menjadi favorit di kalangan para santri, khususnya para santri kelana.

Walaupun beberapa *ustadz* atau calon kiai mempunyai latar belakang akademik atau pesantren yang sama, dalam mengembangkan dirinya mereka sangat bervariasi. Salah satu faktor yang paling menentukan perkembangan atau kemandegan sebuah pesantren adalah faktor *mentalite* sang kiai. Artinya apakah sang kiai mempunyai jiwa dan semangat sebagai seorang agensi, atau sekedar fotokopi bapak atau gurunya? Seperti telah disampaikan oleh

Haji Hasan Moestapa, banyak pesantren yang ambruk karena kiainya tidak lagi sanggup menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan masyarakat kepadanya. Artinya fungsi kiai sebagai unsur motivator, inisiator dan *adviseur* tidak berjalan sebagaimana diharapkan oleh masyarakat. Demikian eratnya kaitan antara pesantren dengan kiai, dalam arti tidak mungkin ada pesantren tanpa seorang kiai, atau sebaliknya. Mungkin karena itu, pada tahun 1920-an, di wilayah Priangan Timur, Jawa Barat, seorang kiai telah digugat oleh seseorang melalui surat pembaca pada sebuah Koran setempat. Isinya meminta kepada pemerintah agar kiai itu dicabut gelar kekiaiannya karena kiai tersebut sudah tidak mempunyai pesantren lagi.

Sebagian besar pesantren tradisional, surau atau *dayah* didirikan oleh kiai atau keluarga kiai yang sekaligus menjadi pemilik lembaga tersebut. Sturktur organisasinya relatif sederhana dan tidak mengenal yang disebut "tugas pokok dan fungsi" seperti dalam satu birokrasi modern yang dikenal pada masa kini. Pengaturan pelaksanaan kerja organisasi, termasuk kurikulum pelajaran, sepenuhnya berada di tangan sang kiai. Kualitas pengajaran pesantren pada khususnya juga sangat tergantung kepada keahlian sang kiai, terutama dalam menyediakan guru-guru yang kompetensi dan peminatannya sesuai spesialisai yang dikembangkan oleh pesantren itu. Yang tidak kalah pentingnya bagi kesinambungan pesatren tersebut adalah kemampuan kiai dalam mempersiapkan kader yang akan menggantikan kedudukannya. Bagi kiai yang tidak mempunyai keturunan anak laki-laki, ia harus pandai memilih santri untuk diambil jadi menantu (jika mempunyai anak perempuan), agar pesantrennya tetap berdiri dan berkembang. Untuk yang disebut terakhir, biasanya sang kiai menghubungi atau bertandang ke pesantren sejawatnya atau ke pesantren tempatnya dulu berguru menimba ilmu guna mencari calon menantu. Seperti dikemukakan oleh Dhofier, sistem perkawinan antar keluarga kiai di Jawa merupakan sesuatu yang lumrah dalam rangka mempertahankan kompetensi, eksistensi dan kesinambungan sebuah pesantren.[14]

Kaderisasi kiai yang bertumpu pada keluarga, termasuk melalui perkawinan antar-keluarga kiai, memang suatu hal yang lumrah dan paling strategis baik dikaitkan dengan pelestarian pesantren maupun keilmuannya. Hal ini karena sanad yang menyangkut keilmuan maupun keluarga sudah terjamin dan tidak diragukan lagi. Walaupun demikian, tidak berarti tanpa risiko sama sekali terhadap tradisi keilmuan dan eksistensi sebuah pesantren. Sebab, anak atau menantu kiai terkenal belum tentu mempunyai keuletan dan peminatannya belum tentu sama. Apalagi dalam kehidupan pesantren, unsur penghormatan yang menjurus kepada pemujaan atau pengkultusan sangat sulit dihindari. Sikap seperti inilah yang justru sering menjadi hambatan bagi seleksi dan validasi terhadap kompetensi dan peminatan anak-anak kiai, karena tidak jarang pewaris yang sebelumnya diperhitungkan akan mampu meneruskan dan menjaga tradisi pesantren itu, justru menjadi unsur penghambatnya.

Kaderisasi kiai yang bertumpu pada keluarga, termasuk melalui perkawinan antar-keluarga kiai, memang suatu hal yang lumrah dan paling strategis baik dikaitkan dengan pelestarian pesantren maupun keilmuannya.

Akibatnya, keunggulan pesantren itu secara perlahan tapi pasti terus merosot sehingga secara perlahan pula pesantren itu ditinggalkan oleh para santri dan calon santrinya. Sampai sekarang di beberapa pedesaan di Jawa Barat masih ada beberapa mantan pesantren yang tinggal menyisakan masjid dan rumah keluarga kiai saja. Padahal, pada masa kolonial nama pesantren tersebut cukup terkenal melampau batas kabupaten dan tercatat dalam arsip kolonial karena dicurigai sebagai basis ekstrimis yang membahayakan Negara.

Pesantren Cilame, Garut misalnya, selama berada di bawah pimpinan Kiai Haji Ajengan Raden Muhammad Zakaria menjadi salah satu pesantren terkenal di wilayah Priangan. Pemikiran kiai ini banyak diikuti oleh para kiai lainnya di wilayah Garut. Pada akhir dekade 1920-an ia bersama-sama beberapa kiai Garut mendirikan organisasi kiai reformis dengan nama Majlis Ahli Sunah Cilame. Nama Kiai Muhammad Zakaria bersama grupnya itu tercatat laporan *Adeviseur voor Inlandse Zaken* sebagai kiai-kiai nasionalis yang ikut menyebarkan paham nasionalis Indonesia di wilayah Garut. Karena jasa para kiai inilah, PNI pimpinan Ir. Sukarno dapat membuka cabangnya di Garut, yang sebelumnya dikenal sebagai rumah kedua Sarekat Islam.[15] Namun, pesantren yang telah membesarkan nama Kiai Muhammad Zakaria itu sekarang sudah tiada lagi jejaknya. Demikian pula pesantren Cantayan, Sukabumi, yang telah melahirkan kiai kaliber nasional, nasibnya tidak jauh berbeda dengan pesantren Cilame. Setelah kiainya, Haji Abdurrakhim meninggal dunia tahun 1950, penggantinya tidak ada yang mampu mempertahankan kewibawaan pesantren tersebut, sehingga secara pelan-pelan pamornya terus menurun sampai akhirnya dilupakan orang.

Konsep pesantren dengan kelima unsurnya itu sudah mengalami pergeseran. Jika sebelumnya sebutan kiai itu selalu terkait dengan lembaga pesantren, maka setelah era Orde Baru banyak tokoh mendapat gelar kiai meskipun tidak pernah memimpin atau mengelola pesantren.

Jika kita amati secara lebih seksama, perkembangan pendidikan Islam Indonesia, khususnya sejak masa Orde Baru, konsep pesantren dengan kelima unsurnya itu sudah mengalami pergeseran. Kini banyak perguruan Islam yang menamakan dirinya sebagai pesantren, tidak mempunyai kelima unsur tersebut, seperti Pesantren Nururrakhman (di bawah naungan Yayasan Bina Ummat Sejahtera Semesta) di kota Depok. Di lingkungan pesantren ini tidak tersedia pondok atau asrama bagi para santri atau siswa dari Sekolah Menengah Pertama Islam Terpadu (SMPIT) dan Sekolah Menengah Atas Islam Terpadu (SMAIT) yang berada di bawah asuhannya. Guru utamanya pun bukan lagi seorang kiai.

Demikian pula dengan gelar kiai telah mengalami pergeseran. Jika sebelumnya sebutan kiai itu selalu terkait dengan lembaga pesantren, maka setelah era Orde Baru banyak tokoh mendapat gelar kiai meskipun tidak pernah memimpin atau mengelola pesantren. Sebagai contoh, Kiai Haji Zainuddin M.Z , seorang mubaligh asal Betawi yang terkenal dengan julukan Kiai sejuta ummat, dan Kiai Haji A.R. Fakhruddin mantan ketua Muhammadiyah. Keduanya menerima gelar kiai bukan karena statusnya sebagai pemimpin pesantren, melainkan karena perannya sebagai mubaligh dan ketua organisasi massa.[16]

Unsur Santri

Secara garis besar, santri dapat dibagi menjadi dua kategori. Pertama adalah santri *mukim*, yaitu santri yang menetap di kompleks pesantren dalam jangka waktu tertentu, umumnya lebih dari satu tahun. Mereka inilah yang merupakan salah satu inti proses ajar-mengajar di pesantren, sekaligus menjadi tolok ukur kebesaran sebuah pesantren. Apalagi jika sebagian besar dari santri mukim itu berasal dari luar afdeling atau kabupaten, atau bahkan provinsi. Kedua adalah santri *kalong*, yaitu para santri yang tidak menetap di kompleks pesantren, secara rutin mengikuti proses pembelajaran yang diselenggarakan oleh pengelola pesantren. Umumnya santri *kalong* berasal dari penduduk kampung atau desa yang letaknya berada di sekitar atau tak jauh dari lokasi pesantren. Para santri ini secara tidak langsung menjadi penghubung antara kiai sebagai pemimpin pesantren dengan penduduk kampung sekitar pesantren. Mereka secara tidak langsung juga menjadi media promosi tentang kehebatan dan kharisma kiai beserta "kemegahan" pesantrennya. Kelompok santri ini pula yang sering menjadi perantara bagi sebagian masyarakat luar pesantren yang ingin minta bantuan jasa kiai, baik jasa yang menyangkut masalah keagamaan maupun masalah yang murni bersifat duniawi.

Sebenarnya, di samping santri *mukim* dan santri *kalong*, masih ada kelompok santri lain yang disebut santri kelana, yang bermukim di pesantren dalam waktu relatif lebih singkat dibandingkan dengan santri *mukim* biasa. Mereka sering berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya, meskipun yang mereka pelajari kadangkala materi yang sama. Jumlah santri semacam ini dapat

Salah satu pemondokan bagi santri mukim di Pesantren Mojosari. Penamaan asrama didasarkan kepada daera asal santri. Seperti terlihat pada gambar di samping, asrama ini dikhususkan kepada santri yang berasal dari Cirebon.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

dikatakan relatif sedikit. Walaupun demikian, perhatian pengasuh pesantren terhadap kelompok ini justru lebih lebih tinggi dibandingkan perhatiannya terhadap santri-santri lainnya.

Tingginya perhatian kiai selaku pemimpin dan guru utama terhadap kelompok ini karena dua hal. Pertama, seperti telah disinggung di atas, umumnya santri kelana telah berbekal ilmu pengetahuan yang relatif tinggi yang mereka peroleh dari orang tuanya atau pesantren lain. Kedua, sebagian dari mereka merupakan titipan dari sesama kolega kiai, yang sedang mempersiapkan anak-anaknya untuk menjadi penggantinya kelak sebagai pemimpin dan pengelola pesantren. Dan umumnya anak-anak kiai yang dipersiapkan sebagai kader kiai, tidak hanya dititipkan kepada satu pesantren saja melainkan ke beberapa pesantren secara berpindah-pindah, dalam jangka waktu yang mereka rancang sebelumnya. Dengan cara berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya, mereka dapat memperdalam ilmu yang diminatinya, dan secara tidak langsung juga melakukan studi banding, sehingga penguasaan ilmu keagamaannya semakin meningkat. Misalnya adalah Wahab Hasbullah, yang sebagai salah satu pendiri Nahdlatul Ulama (NU) yang kemudian menjadi Rois Am Syuriah NU menggantikan Kiai Haji M. Hasyim Asy'ari. Ia adalah putera Kiai Haji Hasbulloh Said, pengasuh pondok pesantren Tambakberas, Jombang, Jawa Timur. Pada usia remaja, ia telah mempelajari buku-buku elementer tentang teologi Islam, jurisprudensi Islam dan tata bahasa Arab. Untuk orang awam, pengetahuannya itu dinilai sudah cukup tinggi. Namun orang tuanya tidak berpendapat seperti itu, ia disuruh untuk memperdalam pengetahuannya ke beberapa pesantren, misalnya ke pesantren Pelangitan di Tuban selama satu tahun, kemudian pindah ke pesantren Mojosari di Nganjuk selama empat tahun. Di pesantren ini ia mendapat bimibingan dari dua orang kiai. Salah satu kitab yang diperdalam di bawah bimbingan dua kiai itu adalah kitab *Fathul Mu'in.* Setelah dari pesantren Nganjuk, ia masih berkelana ke berapa pesantren, antara lain ke pesantren Cempaka selama enam bulan dan pesantren Tawangsari yang letaknya tidak jauh dari kota Surabaya. Akhirnya ia memperdalam ilmunya di pesantren Tebuireng, Jombang yang sekaligus mempertemukannya dengan kiai muda yang menjadi pemimpin pesantren itu, Kiai Haji Hasyim Asy'ari, yang kemudian bersama-sama mendirikan Nahdlatul Ulama.[17]

Tingginya perhatian kiai selaku pemimpin dan guru utama terhadap kelompok santri kelana karena dua hal. *Pertama*, seperti telah disinggung di atas, umumnya santri kelana telah berbekal ilmu pengetahuan yang relatif tinggi yang mereka peroleh dari orang tuanya atau pesantren lain. *Kedua*, sebagian dari mereka merupakan titipan dari sesama kolega kiai, yang sedang mempersiapkan anak-anaknya untuk menjadi penggantinya kelak sebagai pemimpin dan pengelola pesantren.

Seperti halnya Wahab Hasbullah, Ahmad Sanusi juga mengelana ke beberapa pesantren untuk meningkatkan ilmu pengetahuan keislamannya. Beberapa pesantren yang pernah didatanginya antara lain: pesantren Sukamantri pimpinan Kiai Haji Muhammad Siddik yang letaknya relatif dekat dari pesantren ayahnya di Cantayan, kewedanaan Cibadak, Sukabumi-Jawa Barat. Kemudian pindah ke pesantren Cilaku, Ciajag (keduanya di kabupaten Cianjur), pesantren Gudang, Tasikmalaya, dan terakhir di pesantren Gentur, Cianjur. Setelah itu ia mukim di Mekkah selama lima tahun.[18] Setelah kembali ke Indonesia, sebelum mendirikan pesantrennya sendiri, ia sempat membantu ayahnya mengelola pesantren Cantayan.

Salah satu faktor yang menarik dari kehidupan pesantren adalah aspek egaliternya. Semua individu dinilai sama dan sederajat, tidak peduli apakah dia santri atau kiai, anak bupati atau anak petani.

Salah satu faktor yang menarik dari kehidupan pesantren adalah aspek egaliternya. Semua individu dinilai sama dan sederajat, tidak peduli apakah dia santri atau kiai, anak bupati atau anak petani. Faktor seperti itulah yang membuat Achmad Djajadiningrat, putera bupati Banten, merasa betah tinggal di pesantren. Menurut pendapatnya, kehidupan penuh dengan keteraturan, ketaatan dan kedisiplinan, yang sangat berlainan dengan kehidupan masyarakat di luar pesantren. Setiap santri dianggap sederajat dan dianggap pula sebagai saudara, tidak peduli apakah ia berasal dari keluarga kaya atau miskin, anak buruh tani atau anak seorang ambtenar harus melaksanakan tugas dan kewajibannya selaku santri tanpa kecuali. Sebelum waktu subuh tiba, semua santri harus bangun dan berkumpul di masjid. Sambil menunggu waktu subuh tiba, mereka bersama-sama melantunkan puji-pujian atau lagu-lagu yang mengandung nasihat keagamaan.[19]

Walaupun demikian, dalam hal-hal tertentu para santri tetap menilai kiai lebih tinggi derajatnya daripada para santri. Banyak faktor yang membuat santri begitu menghormati kiai. Pertama, karena kiai dinilai mempunyai ilmu pengetahuan tentang agama serta pemahaman agama yang demikian tinggi yang tidak dapat dikalahkan oleh siapa pun di pesantren tersebut. Kedua, karena kiai adalah guru yang mengajari dan memberikan ilmu pengetahuan agama, dan karena itu siapa saja yang tidak menghormati guru, seperti tertulis dalam kitab *Ta'lim Al Muta'alim,* ia tidak akan memperoleh keberkahan serta manfaat dari ilmunya serta studinya pun tidak akan berhasil.[20]

Dalam rangka kaderisasi, terutama bagi keluarga kiai yang tidak mempunyai anak laki-laki, seringkali mencari kader penerus dari kalangan para santrinya, terutama para santri kelana yang dinilai mempunyai perhatian yang cukup tinggi kepada ilmu agama. Di samping itu, umumnya santri kelana adalah putra seorang ulama atau kiai juga sehingga keberhasilan menariknya menjadi menantu berdampak ganda. Pertama, persoalan calon pengganti atau penerus pengelola pesantren diatasi. Kedua, jaringan kekeluargaan atau silaturahmi antar kiai dapat diperluas. Luasnya jaringan kekeluargaan ini sekaligus memperkokoh jaringan keilmuan yang pada gilirannya nanti ikut memperkuat eksistensi pesantren-pesantren yang berada dalam asuhan para kiai tersebut. Keunggulan masing-masing pesantren juga makin tersebar secara baik yang berarti dari segi jumlah santri mukim ikut pula terpelihara.

Unsur Masjid dan Pondok

Masjid adalah salah satu unsur yang tidak terpisahkan dari lembaga pesantren, karena di ruang masjid inilah proses transformasi ilmu pengetahuan atau proses pembelajaran Islam dilaksanakan secara formal.

Masjid adalah salah satu unsur yang tidak terpisahkan dari lembaga pesantren, karena di ruang masjid inilah proses transformasi ilmu pengetahuan atau proses pembelajaran Islam dilaksanakan secara formal. Proses pembelajaran di ruang mesjid sebenarnya merupakan sebuah tradisi yang dibawa dari masa awal perkembangan Islam di Timur Tengah, yaitu di masjid Al-Qubba, Madinah. Sejak era Medinah ini, Nabi Muhammad saw telah menjadikan masjid sebagai pusat pendidikan Islam. Di mana pun kaum muslimin berada, selalu menjadikan masjid sebagai tempat pertemuan, pendidikan, aktivitas administrasi dan kultural.[21]

Tradisi itu kemudian dibawa ke Indonesia dan terus berkembang pada pesantren-pesantren terutama yang berkaitan dengan masalah pendidikan. Hal itu terjadi karena masjid dianggap yang paling tepat dan cocok untuk mendidik para santri, terutama dalam praktik sembahyang fardhu, termasuk sembahyang Jum'at dan khutbahnya. Sampai sekarang, di wilayah-wilayah yang tidak begitu banyak terpengaruh oleh budaya Barat, masih dapat dijumpai para ulama atau kiai yang mengajar para santrinya di masjid. Selain itu, masjid juga dianggap paling cocok oleh para kiai untuk menyampaikan siar agama kepada masyarakat non-santri melalui tabligh akbar atau pengajian terbuka pada hari-hari tertentu secara rutin.

Pada masa sebelum era Orde Baru, pesantren umumnya merupakan milik keluarga kiai, karena yang membangunnya adalah kiai atau yang mempunyai inisistif dan mengawalinya adalah kiai, mulai dari menyiapkan lahan sampai dengan mendirikan bangunannya. Hal itu tidak terlalu mengherankan karena

Masjid dalam lingkungan Pondok Pesantren Alkhairaat Madinatul Ilmi Dolo, Palu. Masjid adalah salah satu unsur yang tidak terpisahkan dari lembaga pesantren.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Bangunan pertama didirikan oleh kiai adalah masjid, yang *nota bene* mempunyai multi fungsi, antara lain sebagai tempat melaksanakan kewajiban shalat lima waktu secara berjamaah dan kegiatan ajar-mengajar.

umumnya keluarga kiai adalah keluarga kaya raya, atau menantu dari keluarga kaya raya. Umumnya bangunan pertama didirikan oleh kiai adalah masjid, yang *nota bene* mempunyai multi fungsi, antara lain sebagai tempat melaksanakan kewajiban shalat lima waktu secara berjamaah dan kegiatan ajar-mengajar. Karena itu pada pesantren-pesantren lama, letak masjid tidak terlalu jauh dari rumah kiai.

Banyak faktor yang mendorong kiai atau calon kiai mendirikan sebuah lembaga pendidikan "setingkat" pesantren. Pertama, karena sudah menjadi cita-citanya yang mendapat dorongan orang tuanya, terutama orang tuanya yang kebetulan seorang kiai, yang menilai anaknya akan lebih berkembang jika mempunyai pesantren sendiri. Kedua karena mendapat dorong dan restu dari guru yang dikagumi dan dihormatinya, yang menilai ilmu agama dan kepribadian anak didiknya sudah lebih dari cukup untuk menjadi seorang kiai, yang ditandai antara lain telah menguasai kitab-kitab besar dan masyhur.[22] Ketiga, karena "didaulat" oleh masyarakat yang menilainya dia pantas menjadi seorang kiai dan secara kebetulan di daerah itu tidak ada pesantren. Dalam kasus yang disebut terakhir, biasanya beberapa tokoh masyarakat telah memantau si calon kiai dalam waktu tertentu serta telah meminta pertimbangan dari guru-guru sang calon kiai tadi.

Pada awal karirnya sebagai guru agama, mungkin para santri tidak menyapanya dengan sebutan kiai, melainkan ustadz atau mu'alim, kecuali jika sebelumnya ia telah lama sebagai seorang guru agama yang telah bergelar haji dan sudah

Kegiatan ajar-mengajar ulama atau kiai dan santrinya di dalam Masjid Pondok Pesantren Gunungpuyuh, Sukabumi.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

sering menjadi *badal* dari seorang kiai terkenal pada sebuah pesantren terkenal pula, maka di tempatnya yang baru secara otomatis akan disapa kiai. Selama menjadi guru di masjid itu, tidak peduli apakah sebelumnya sudah bergelar kiai atau belum, para jamaahnya dan masyarakat sekitarnya secara tidak langsung akan ikut menilai kepakarannya atau kompetensinya, yang nantinya bermuara kepada pengakuan masyarakat terhadapnya dalam bentuk sebutan kiai atau *ajengan*. Sebutan itu sendiri bukan hasil perundingan atau angket, melainkan muncul secara spontan yang secara perlahan disetujui oleh para kiai atau ulama dari pesantren lainnya, yang secara resmi menyapanya dengan sebutan kiai.

Salah satu indikator keberhasilan sang guru dalam mengembangkan sistem pembelajaran dan lembaga pendidikannya antara lain dari jumlah jamaah santrinya. Seorang guru yang berhasil dan diakui kompetensinya oleh masyarakat akan terlihat jumlah jamaah yang semakin berjejalnya di masjid tempatnya bertabligh. Demikian pula jumlah santrinya, baik santri mukim maupun santri kalongnya meningkat pula sehingga sang kiai terpaksa harus membangun kobong-kobong baru. Kemudian dari asal-usul santrinya akan kelihatan persentase santri yang berasal dari luar daerah atau luar provinsi semakin meningkat. Selain dari jumlah santri dan jamaahnya, keberhasilan sang guru juga terlihat dari banyaknya tamu ke rumahnya, terutama yang berasal dari kalangan ulama atau kiai. Dengan kondisi seperti itu secara perlahan-lahan sebutan tuan guru atau ustadz yang melekat pada dirinya berubah menjadi kiai atau ajengan.

Salah satu indikator keberhasilan sang guru dalam mengembangkan sistem pembelajaran dan lembaga pendidikannya antara lain dari jumlah jamaah santrinya. Selain dari jumlah santri dan jamaahnya, keberhasilan sang guru juga terlihat dari banyaknya tamu ke rumahnya, terutama yang berasal dari kalangan ulama atau kiai. Dengan kondisi seperti itu secara perlahan-lahan sebutan tuan guru atau ustadz yang melekat pada dirinya berubah menjadi kiai atau ajengan.

Kunjungan Presiden Jokowi pada masa pencalonan sebagai presiden ke Ponpes Cipasung, Tasikmalaya.
Selain dari jumlah santri dan jamaahnya, keberhasilan sang guru juga terlihat dari banyaknya tamu ke rumahnya.
Sumber: Dokumen Pondok Pesantren Cipasung, Tasikmalaya.

Seperti telah disinggung di atas, meningkatnya jumlah santri *mukim* membawa pula konsekuensi logis. Jika pada awalnya jumlah santri *mukim* dapat ditampung di rumahnya atau rumah saudara-saudara atau tetangganya, namun setelah meningkat banyak ia harus membangun *kobong-kobong* baru sebagai tempat mondok para santrinya. Dalam proses pengadaan *kobong-kobong* atau pondok-pondok asrama santri itu, tidak jarang inisiatifnya datang dari tokoh masyarakat yang peduli atas pendidikan Islam sekaligus menginginkan ganjaran dari Allah SWT. Bahkan tidak jarang pula tokoh masyarakat tersebut mewakafkan tanahnya bagi pengadaan pondok-pondok asrama tersebut. Menurut Kiai Haji Anwar Musaddad (mantan Rektor IAIN Bandung dan mantan Wakil Rois 'am NU) dari Pesantren Musaddaiyah Garut, kadangkala masyarakat marah kepada kiai jika mereka tidak diajak serta dalam pembangunan sarana atau prasarana pesantren.

Dengan kata lain, meskipun pesantren itu milik kiai, namun, semua rencana yang berkaitan dengan pembangunan atau pengembangan sarana pesantren, kiai wajib hukumnya untuk mengajak masyarakat sekitarnya untuk berpartisipasi. Ada tidaknya orang yang menyumbang nanti, adalah urusan belakangan. Yang penting pihak pesantren tidak menutup atau memonopoli pintu ganjaran dari Maha Pencipta lagi Maha Penyayang. Kiai Anwar Musaddad menceritakan bahwa ia pernah disindir oleh beberapa orang kenalannya karena tidak pernah menghubunginya sewaktu akan menambah bangunan di pesantrennya, karena merasa dana untuk pembangunan itu sudah cukup tersedia. Menjelang akhir pembangunan, beberapa kenalannya berkunjung ke rumahnya dan melihat bangunan itu. Mereka langsung menyindirnya dengan mengatakan *Ajengan Musaddad* rupanya ingin masuk ke sorga tanpa *ngajak-ngajak* orang lain[23]

Sebagai catatan, umumnya bangunan pondok atau asrama terletak tidak jauh dari masjid. Dan sejalan dengan perubahan itu, mata pelajaran yang diberikan pun ikut berkembang, tidak semata-mata pelajaran membaca Al-Quran atau ilmu *taharah*, melainkan ilmu yang lainnya yang menggunakan kitab-kitab atau kitab kuning yang sudah baku dipergunakan oleh berbagai pesantren.

Sampai dengan awal abad ke-20, pendidikan yang diselenggarakan oleh pesantren-pesantren tradisional Indonesia bertumpu pada kitab-kitab klasik karya ulama ternama, terutama yang mengikuti faham Imam Syafi'i di beberapa pesantren, kadangkala diberikan pula kitab-kitab karya ulama dari madzhab lain, seperti dari kalangan faham Hanafi, Maliki dan Hambali, yang tujuannya lebih kepada perluasan cakrawala pemikiran, sekaligus untuk perbandingan.

Unsur Kitab Kuning

Sampai dengan awal abad ke-20, pendidikan yang diselenggarakan oleh pesantren-pesantren tradisional Indonesia bertumpu pada kitab-kitab klasik karya ulama ternama, terutama yang mengikuti faham Imam Syafi'i.Walaupun demikian, di beberapa pesantren, kadangkala diberikan pula kitab-kitab karya ulama dari madzhab lain, seperti dari kalangan faham Hanafi, Maliki dan Hambali, yang tujuannya lebih kepada perluasan cakrawala pemikiran, sekaligus untuk perbandingan.[24] Kitab-kitab kuning itu secara garis besar dapat

Salah satu contoh kitab kuning adalah kitab Ta'lim al-Mut'allim Thoriq at-Ta'allum karangan Syaikh Burhanul Islam az-Zarnuji berisi etika dalam mencari ilmu pengetahuan. Kitab ini banyak dipelajari di berbagai pesantren di Indonesia.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Beberapa kitab kuning yang dipelajari di berbagai pesantren di Indonesia.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

digolongkan ke dalam delapan kelompok, yaitu: (1) kelompok *nahu* (syntax) dan *saraf* (morfologi), (2) fiqih, (3) usul fiqih, (5) tafsir, (6) tauhid, (7) tassawuf dan etika, dan (8) cabang-cabang lainnya seperti *tarikh* dan *balagah*. Kitab-kitab tersebut meliputi teks yang sangat pendek sampai dengan teks yang sangat panjang sampai berjilid-jilid.

Kitab-kitab yang diajarkan di pesantren-pesantren tradisional, terutama di wilayah Jawa dan Madura, relatif sama. Demikian pula pengelompokan kitab-kitab itu relatif sama pula, yang secara garis besar dapat dibagi ke dalam tiga kelompok, yaitu: (1) kitab-kitab tingkat dasar, seperti *Ibrahim Bajuri, Jauharu t- Tauhid, Safinatu n-Najat,* dan *Al-Jurumiah*; (2) kitab-kitab tingkat menengah seperti: *Alfiah ibn Malik, Syafiyah, Uqudul Juman, dan Jam'u l- Jawami*; (3) kitab-kitab tingkat besar atau atas seperti: *Al-Um, Al- Mudawwanat Qubro, Al-Mabsuth,* Tafsir *Fahrurrazi,* Tafsir *Darulmansur,* Tafsir *Ibnu Jarir,* Tafsir *Ibnu Katsir* dan *Khazin.*

Termasuk dalam kelompok atas ini adalah kitab-kitab hadist, seperti Kitab Hadist Buchori, Hadist Muslim. Salah satu kitab hadist yang popular di kalangan para kiai dan santri adalah Kitab *Al-Lu'lu' Wal Marjan*, yang isinya merupakan kumpulan hadist yang diriwayatkan oleh Imam Buchori dan Muslim. Perlu disampaikan disini bahwa *jumhur* ulama telah menetapkan bahwa hadist yang diriwayatkan oleh Imam Buchori menempati urutan pertama dan yang diriwayatkan oleh Imam Muslim menempati urutan kedua. Jika ada hadist diriwayatkan oleh kedua imam tersebut, maka *hadist itu disebut hadistmuttafaqun alaih dan menjadi sumber hukum* terkuat setelah Al-Quran.

Walaupun materi pelajaran sudah tersedia dalam bentuk teks alias tertulis, namun penyampaian secara lisan oleh kiai sebagai gurunya dianggap lebih penting dan lebih berbobot. Biasanya para santri duduk membentuk lingkaran (yang disebut *halaqah, bandongan* atau *bandungan*) sementara kiai duduk dalam lingkaran sambil membacakan kitab dengan suara yang relatif lantang. Setelah selesai membacakan materinya, kemudian dilanjutkan dengan memberikan penjelasan baik dari segi *lughawi* (bahasa) maupun *ma'nawi* (makna). Para santri yang duduk mengelilinginya sibuk memberikan tanda dan catatan pada kitab yang dimiliknya. Selesai memberikan penjelasan, kiai biasanya menanyakan kepada para santri, apakah materi yang baru saja dijelaskan cukup dimengerti dan dipahami. Setelah itu kiai membuka sesi untuk para santri mengajukan pertanyaan.

Buya Idris, pengasuh Pondok Pesantrean Madrasah Tarbiyah Islamiyah, Batang Kabung, Padang.
Penyampaian secara lisan oleh kiai sebagai gurunya dianggap lebih penting dan lebih berbobot.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Dalam proses pembelajaran di pesantren tradisional, umumnya para santri tidak berani mengajukan pertanyaan yang menyangsikan penjelasan kiainya, apalagi mendebat pendapat para kiainya. Karena tindakan seperti itu dapat dinilai tidak sopan serta dapat kehilangan barakah. Sebab kalau sampai tidak mendapat barakah, ia akan mendapat kesulitan yang cukup serius di kemudian hari. Karena itulah santri yang berani "mengoreksi" pendapat kiai, walaupun koreksian itu didukung oleh argumentasi yang benar serta didukung pula oleh daftar rujukan yang sahih, tetap saja santri itu dianggap tidak sopan dan kurang ajar oleh teman seangkatannya atau sejawatnya, seperti yang terjadi pada Ahmad Sanusi.

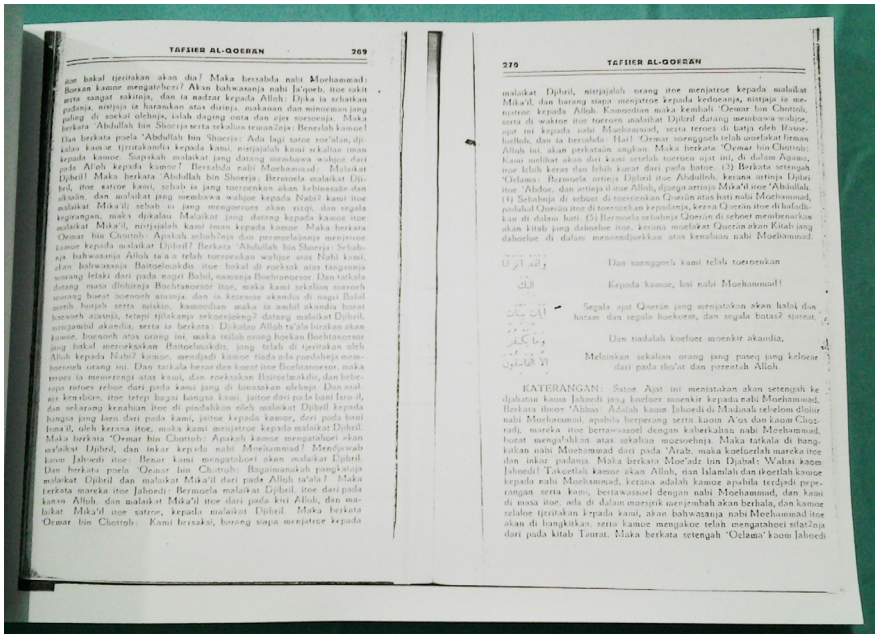
Secara tradisi, tinggi rendahnya ilmu dan pengetahuan santri atau kiai diukur dari jumlah kitab yang pernah dipelajarinya dan kepada ulama atau kiai mana saja bergurunya. Biasanya sebuah pesantren telah menentukan kitab-kitab standar dalam aksara Arab karya para ulama *muta'akhirin* yang masyhur. Dalam perkembangannya, banyak ulama Jawa, Sunda, Aceh atau suku lainnya di kepulauan Indonesia yang menterjemahkan sebagian dari kitab-kitab standar itu ke dalam bahasa daerahnya masing-masing. Tuanku Raja Keumala dari *Dayah* Kuta Keumala, misalnya, banyak menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab yang diajarkan di *dayah*nya seperti *Aqidatul Awam* karya Syaikh Ahmad Marzuki tentang ilmu tauhid diterjemahkannya ke dalam bahasa Aceh dengan judul *Nadlam Abda-u* dan *Risalat Qathrul Ghaist* karya Syaikh Nawawi al-Jawi (al- Bantani) diterjemahkan menjadi *Nadlam Masaail.*[25]

Pesantren Tremas di Pacitan terkenal dengan kiai-kiainya yang ahli dalam tata bahasa Arab, Kiai Haji Hasyim Asyari dari pesantren Tebuireng terkenal sebagai ahli hadist, dan kiai-kiai dan pesantren Jempes, Kediri terkenal karena keahliannya dalam bidang tasawuf.

Sudah menjadi rahasia umum pula bahwa setiap pesantren mempunyai kekhasan dalam ilmu atau kitab-kitab yang dikembangkannya. Hal itu sangat terkait erat dengan kompetensi dan peminatan kiainya dalam memperdalam dan mengembangkan keilmuannya. Pesantren Tremas di Pacitan terkenal dengan kiai-kiainya yang ahli dalam tata bahasa Arab, Kiai Haji Hasyim Asyari dari pesantren Tebuireng terkenal sebagai ahli hadist, dan kiai-kiai dari pesantren Jempes, Kediri terkenal karena keahliannya dalam bidang tasawuf. Sedangkan Kiai Haji Ahmad Sanusi dari pesantren Gunungpuyuh, Sukabumi terkenal sebagai ahli tafsir Al-Quran dan salah *satu karyanya adalah Tamsyiyyatul-Muslimin fi Tafsiri Kalami- Rabbil- 'Alamin* yang pada pertengahan dekade 1930-an sempat dinilai *bid'ah* oleh sebagian dari kiai di wilayah Priangan Barat, karena ayat-ayat Qurannya ditulis dalam dua bentuk aksara, yaitu aksara Arab dan Aksara Latin. Dalam catatan sejarah Indonesia, tafsir ini merupakan tafsir pertama yang mengalihaksarakan ayat-ayat Quran dari aksara Arab ke aksara Latin. Kemudian Tuanku Raja Keumala dari *dayah* Kuta Keumala terkenal sebagai ahli bahasa Arab sekaligus seniman kaligrafi. Kemampuannya dalam bidang bahasa Arab itu yang kemudian mendorongnya menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab ke bahasa Aceh seperti yang telah disebutkan di atas. Salah satu karya terjemahannya yang dipakai sebagai kitab ajar di *dayah* Kuta Keumala adalah Kitab *al-Madinun buhi 'Ala Ghairi Ahlihi* karya Syaikh Al Imam Hujjatul Islam Zainuddin Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Thusy.[26]

Kiai Haji Ahmad Sanusi dari pesantren Gunungpuyuh, Sukabumi terkenal sebagai ahli tafsir Al-Quran dan salah satu karyanya adalah *Tamsyiyyatul-Muslimin fi Tafsiri Kalami- Rabbil- 'Alamin*. Dalam catatan sejarah Indonesia, tafsir ini merupakan tafsir pertama yang mengalihaksarakan ayat-ayat Quran dari aksara Arab ke aksara Latin.

Dalam sistem pesantren tradisional, kekhasan atau keunggulan dalam bidang tertentu secara tidak langsung sangat membantu para santri kelana yang ingin memperdalam kompetensi dalam bidang ilmu tertentu, tanpa harus membuang-buang waktu untuk mata pelajaran lainnya yang tidak relevan dengan peminatannya itu. Meskipun secara formal sistem pesantren tradisional



TAFSIER AL-QOERAN 269

itoe bakal tjeritakan akan dia? Maka bersabda nabi Moehammad: Bersian kamoe mengatjheri? Akan bahwasanja nabi Jaqoeb, itoe sakit serta sangat sakitnja, dan ia nadzar kepada Alloh: Djika ia sehatkan pidanja, nistjaja ia harankan atas dirinja, makanan dan minoeman jang paling di soekai olehnja, ialah daging onta dan ajer soesoenja. Maka berkata 'Abdullah bin Shoerja serta sekalian temanlanja: Benerlah kamoe!

Dan berkata poela 'Abdullah bin Shoerja: Ada lagi satoe soe'alan, djikalau kamoe tjeritakanlha kepada kami, nistjaialah kami sekalian iman kepada kamoe. Soepaikah malaikat jang datang membawa wahjoe dari pada Alloh kepada kamoe? Bersabda nabi Moehammad: Malaikat Djibril! Maka berkata 'Abdullah bin Shoerja: Bermoela malaikat Djibril, itoe satoe kami, sebab ia jang toeroenkan akan kebinasaan dan aksaan, dan malaikat jang membawa wahjoe kepada Nabie kami itoe malaikat Mika'il, sebab ia jang mengoeroes akan rizqi, dan segala kegiatgan, maka dikalloe Malaikat jang datang kepada kamoe itoe malaikat Mika'il, nistjajalah kami iman kepada kamoe. Maka berkata Omar bin Chottob: Apakah sebabnja dan permoelaänja menjatroe kamoe kepada malaikat Djibril? Berkata 'Abdullah bin Shoerja: Sebab-nja bahwasanja Alloh ta'ala telah toeroenkan wahjoe atas Nabi kami, dalam bahwasanja Baitoelmakdis itoe bakal di roeksak atas tangannja seorang lelaki dari pada negri Babil, namanja Boekhanoesor. Dan tatkala datang masa dikhirnja Boekhanoesor itoe, maka kami sekalian toeroeh seorang boesat boenoeh atasnja, dan ia kezaman akandia di negri Babil oentoek bunoeh serta niskin. kamoedian maka ia ambil akandia berat bersoeh azamja, tetapi tjilakanja sekaseorjang? datang malaikat Djibril, mengambil akandia, serta ia berkata: Djikalau Alloh ta'ala hendak akan kamoe, boenoeh atas orang ini, maka inilah orang hoekan Boekhanoesor jang bakal merroeksakan Baitoelmakdis, jang telah di tjeritakan oleh Alloh kepada Nabie kamoe, mendjadi kamoe tiada ada pandaihnja membenoeh orang ini. Dan tatkala besar dan koeat itoe Boekhanoesor, maka teroes ia memerangi atas kami, dan roeksakan Baitoelmakdis, dan beberapa ratoes reboe dari pada kami jang di binasakan olehnja. Dan soedah kemboen, itoe tetap bagai langsa kami, jaitoe dari pada bani Israël, dan sekarang kenabian itoe di pindahkan oleh malaikat Djibril kepada bangsa jang lain dari pada kami, jaitoe kepada kamoe, dari pada bani Isma'il, oleh kerana itoe, maka kami menjatroe kepada malaikat Djibril. Maka berkata 'Omar bin Chottob: Apakah kamoe mengatahoei akan malaikat Djibril, dan inkar kepada nabi Moehammad? Mendjawab kamoe Jahoedi itoe: Benar kami mengatahoei akan malaikat Djibril. Dan berkata poela 'Omar bin Chottob: Bagaimanakah pangkatnja malaikat Djibril dan malaikat Mika'il dari pada Alloh ta'ala? Maka tersata mereka itoe Jahoedi: Bermoela malaikat Djibril, itoe dari pada kanan Alloh, dan malaikat Mika'il itoe dari pada kiri Alloh, dan malaikat Mika'il itoe satroe, kepada malaikat Djibril. Maka berkata 'Omar bin Chottob: Kami bersaksi, barang siapa menjatroe kepada

270 TAFSIER AL-QOERAN

malaikat Djibril, nistjajalah orang itoe menjatroe kepada malaikat Mika'il dan barang siapa menjatroe kepada kedoeanja, nistjaja ia menjatroe kepada Alloh. Kamoedian maka kembali 'Omar bin Chottob, serta di waktoe itoe toeroen malaikat Djibril datang membawa wahjoe, ajat ini kepada nabi Moehammad, serta teroes di batja oleh Rasoeloellah, dan ia berkabda: Hai! 'Omar soenggoeh telah moefakat firman Allah ini, akan perkataän angkau. Maka berkata 'Omar bin Chottob: kami moefakat akan diri kami setelah toeroen ajat ini, di dalam Aqoeq, itoe lebih keras dan lebih koeat dari pada batoe. (3) Berkata setengah 'Oelama: Bermoela artinja Djibril itoe Abdulloh, kerana artinja Djibril itoe 'Abdoe, dan artinja il itoe Alloh, djangan artinja Mika'il itoe 'Abdullah. (4) Sebahoja di seboet di toeroenkan Qoerän atas hati nabi Moehammad, padahal Qoerän itoe di toeroenkan kepadanja, kerna Qoerän itoe di hafadhkan di dalam hati. (5) Bermoela sebahnja Qoerän di seboet menabrankan akan Kitab jang dahoeloe itoe, kerana moefakat Qoerän akan Kitab jang dahoeloe di dalam mencendjoekkan atas kenabian nabi Moehammad.

وَلَقَدْ آتَيْنَا — Dan soenggoeh kami telah toeroenkan

يَا مُحَمَّدُ — Kepada kamoe, hai nabi Moehammad!

الْآيَاتِ — Segala ajat Qoerän jang menjatakan akan halal dan haram dan segala hoekoem, dan segala batas2 sjarat,

وَمَا يَكْفُرُ — Dan tiadalah koefoer moenkir akandia,

إِلَّا الْفَاسِقُونَ — Melainkan sekalian orang jang pasiq jang keloear dari pada tho'at dan perintah Alloh.

KATERANGAN: Satoe Ajat ini menjatakan akan setengah kedjahatan kaoem Jahoedi jang koefoer moenkir kepada nabi Moehammad. Berkata ibnoe 'Abbas: Adalah kaoem Jahoedi di Madinah telebeh dhoeloe nabi Moehammad, apabila berperang serta kaoem A'oes dan kaoem Chazradj, mereka itoe bersangsoel dengan kaberkahan nabi Moehammad, berat mengalahkan atas sekalian moesoehnja. Maka tatkala di bangkitkan nabi Moehammad dari pada 'Arab, maka koefoerlah mereka itoe dan inkar padanja. Maka berkata Moe'adz bin Djabal: Wahai kaoem Jahoedi! Takoetlah kamoe akan Allah, dan islamlah dan iqoetlah kamoe kepada nabi Moehammad, kerana adalah kamoe apabila terdjadi pepperangan serta kami, bersangsoel dengan nabi Moehammad, dan kami di masa itoe, ada di dalam moesjrik menjembah akan berhala, dan kamoe seloboe tjeritakan kepada kami, akan bahwasanja nabi Moehammad itoe akan di bangkitkan, serta kamoe mengakoe telah mengatahoei silatänja dari pada kitab Taurat. Maka berkata setengah 'Oelama' kaoem Jahoedi

NUMMER 3 DECEMBER 1936 TAHOEN KE I

TAMSIJIJATOEL - MOESLIMIEN

FIE TAFSIERI KALAMI ROBBIL-'ALAMIEN

Antinja: Menjatakan sekalian orang Islam, dalam menta'aerkan firman Toehan serta sekalian 'alam.

Dikeloearkan oleh: H. AHMAD SANOESI bin H. ABDOERRAHIM

1 BOELAN 1 KALI

LOSSNUMMER f 0.40

HARGA LANGGANAN:
3 Kwartal (tiga boelan) f 1.00
Losse nummers . . . . . „ 1.50
Wang lebih dahoeloe

ADRES:
H. AHMAD SANOESI
DE VOGELWEG
ROEMAH No. 100
SOEKABOEMI

(PEMBERITAHOE) Dan dengan no. 3 ini, habis-lah kwartal jang pertama, maka diharap-kan, sigra mengirimkan wang lw. ia (2) kerna djika wangnja tiada dapat, ini Tafsier tiada mempoenjai lagi bahoel berdjalan, meng[illegible]penja kepada langganan.

Foto kitab Tamsyiyyatul-Muslimin fi Tafsiri Kalami-Rabbil-'Alamin disusun oleh Kiai Haji Ahmad Sanusi dari Pesantren Gunungpuyuh, Sukabumi.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

tidak mengenal kurikulum, ujian kenaikan kelas atau sertifikat tanda kelulusan, namun untuk beberapa kasus seperti pada santri kelana, secara langsung atau tidak langsung, kiai sebagai penanggung jawab perguruan dan keilmuan, memberikan tanda "kelulusan" itu secara lisan. Bahkan, seperti diungkapkan oleh Dhofier, kelulusan itu dilegitimasinya melalui *sanad*.

Meskipun seorang kiai atau satu pesantren mempunyai kekhususan pada bidang tertentu, tidak berarti minat para santri dalam mempelajari kitab-kitab kuning menjadi terbatas atau dibatasi. Kitab-kitab lainnya yang demikian banyak jumlahnya tetap dipelajari. Karena bagaimana pun yurisprudensi Islam jauh lebih luas dan mendasar bila dibandingkan dengan sistem yurisprudensi Barat atau modern. Yurisprudensi Islam mengatur semua aspek yang terkait dengan kehidupan manusia, mulai dari aspek-aspek yang bersifat personal seperti pembersihan diri baik fisik maupun spiritual, sampai dengan mengatur aspek-aspek yang bersifat komunal, serta aspek-aspek yang mengatur hubungan manusia dengan penciptanya, Allah SWT.

Bahkan dalam rangka memberikan wawasan kepada santrinya, ada beberapa pesantren yang menyediakan kitab-kitab yang *nota bene* bertentangan dengan paham yang dikembangkan di pesantren tersebut. Sebagai contoh *Dayah* Tanoh Abey, Aceh Darussalam dikenal sebagai dayah penganut paham *isnainiyatul wujud.* Tapi dalam kepustakaannya tersedia kitab-kitab karangan ulama

Mu'tazilah, ulama Syi'ah dan juga karya para ulama penganut paham *wahdatul wujud* seperti Ibnu al Araby, Hamzah Fansury dan Syamsuddin Sumatrany. Fakta ini menunjukkan bahwa Teungku Cik Tanoh Abey memberikan kebebasan kepada santrinya untuk mempelajari kitab-kitab yang berisi pemahaman yang berbeda dengan paham utama yang diusung oleh *dayah* atau pesantren tersebut.[27]

Kondisi ini berbeda dengan pesantren yang ada di wilayah Palembang, yang justru mengambil sikap berseberangan dengan kebijakan pengelola Dayah Tanoh Abey. Mereka menyatakan karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrany sebagai ajaran yang menyesatkan, sehingga para santri dilarang membacanya. Bahkan Sultan Palembang telah meminta kepada Abdul Al-Shamad al-Palimbani, ulama ahli tassawuf, untuk menulis satu risalah yang berisi tolakan terhadap ajaran sufisme wahdatul wujud dari kedua ulama Aceh itu. Dengan demikian para santri tahu persis bahayanya ajaran *wahdatul wujud*. Permintaan itu dikabulkan *dan terbitlah risalah Tuhfah ar-Ragibin fi Bayan Haqiqat al-Mukmin. Di* samping itu Abdul Al-Shamad juga menulis dua kitab tassawuf dalam bahasa Melayu, yaitu *Hidayah Al-Salikin* dan *Sair Al-Salikin*.[28]

Haji dan Tarekat

Banyak pakar sejarah berpendapat bahwa salah satu faktor yang ikut mempercepat proses Islamisasi di kepulauan Indonesia adalah ajaran tasawuf, yang salah satu bentuk ungkapan dari ajaran itu adalah tarekat. Mengapa ajaran tasawuf atau tarekat menjadi salah satu faktor yang mempermudah proses Islamisasi, menurut beberapa pakar sejarah Islam, karena ajaran dan praktik tasawuf mempunyai banyak persamaan dengan ajaran atau praktik-praktik keagamaan yang telah membudaya di kalangan masyarakat Indonesia. Karena itu Martin van Bruinessen merasa heran mengapa sampai dangan akhir abad kesembilan belas, penguasa kolonial Belanda hanya sedikit mengetahui tentang kehidupan beragama para *kawula*nya. Mereka baru membuka mata terhadap Islam bila ideologi agama ini telah ikut memainkan peranan dalam pemberontakan seperti yang terlihat dalam Pemberontakan Diponogoro tahun 1825-1830.[29]

Banyak pakar sejarah berpendapat bahwa salah satu faktor yang ikut mempercepat proses Islamisasi di kepulauan Indonesia adalah ajaran tasawuf, yang salah satu bentuk ungkapan dari ajaran itu adalah tarekat... karena ajaran dan praktik tasawuf mempunyai banyak persamaan dengan ajaran atau praktik-praktik keagamaan yang telah membudaya di kalangan masyarakat Indonesia.

Salah seorang haji yang pernah dikarantina dan kemudian ditahan oleh VOC adalah, Syaikh Yusuf Abul Mahasin Tajul Khalwati Al-Makasari Al-Bantani yang diberi gelar oleh para pengikutnya dari Gowa dengan sebutan "Tuanta Salamaka ri Gowa".

Sebenarnya perhatian penguasa Belanda terhadap agama Islam di kepulauan Indonesia sudah ada sejak masa VOC, khususnya perhatian terhadap haji dan tarekat. Para penguasa VOC yang telah "mempelajari" politik bisnis perdagangan dari pendahulunya, Portugis, melihat misi keagamaan telah menjadi salah satu faktor penghambat kesuksesan bisnisnya.Oleh karena itu, demi kelancaran bisnisnya, VOC memilih netral agama dan tidak mau ikut-ikutan menjadi pendekar Perang Salib seperti Portugis dan Spanyol. Walaupun mereka juga banyak terlibat dalam peperangan melawan kesultanan atau kerajaan pribumi, hal itu terjadi bukan karena dictum Perang Salib, melainkan sebagai konsekuensi dari upayanya merebut hegemoni agar monopoli perdagangannya tetap terjaga.

Adanya kebijakan netral terhadap agama, tidak berarti VOC menjadi tak peduli terhadap agama Islam yang dianut oleh sebagian besar penduduk di Kepulauan Indonesia (yang disebutnya *Oost Indisch*). Justru sebaliknya, VOC sangat sangat peduli terhadap perkembangan Islam yang dapat dilihat antara lain dari kebijakannya terhadap haji. Pada awal abad ke-18 VOC mengharuskan semua jemaah haji yang tiba di Batavia dari tanah suci Makkah, harus masuk karantina terlebih dahulu sebelum kembali ke kampungnya masing-masing. Bahkan beberapa Jemaah ditahannya jika dinilai berpotensi membahayakan kekuasaan VOC. Kebijakannya itu diambil setelah penguasa VOC mendapat laporan bahwa di sekitar Batavia sampai ke wilayah Priangan Barat, sering terjadi perlawanan atau pembangkangan yang dilakukan para petani pribumi terhadap kebijakan VOC seperti kewajiban membayar pajak dan *herendiensten*. Mereka membangkang karena dihasut oleh para haji atau "Pendeta Moor" atau "Lebe" yang bertitel haji. Misalnya perlawanan petani di wilayah afdeling Sukabumi Selatan tahun 1710 dan 1713 yang dipimpin oleh orang-orang yang bertitel haji. Salah seorang haji yang pernah dikarantina dan kemudian ditahan oleh VOC adalah, Syaikh Yusuf Abul Mahasin Tajul Khalwati Al-Makasari Al-Bantani yang diberi gelar oleh para pengikutnya dari Gowa dengan sebutan "Tuanta Salamaka ri Gowa". VOC telah mencatat, Syaikh Yusuf pernah menjadi mufti pada Kesultanan Banten dan karena itu, setelah Kesultanan Banten dapat dikalahkan oleh VOC pada akhir abad ke-17, Syaikh Yusuf ikut ditangkap dan dibuang ke Cape Town, Afrika Selatan. karena takut pengaruh ulama ini, dapat mendatangkan persoalan baru yang merugikan kewibawaan VOC.

Sikap VOC berubah manakala tahu bahwa jemaah haji yang pergi ke kota Mekkah dan pulang kembali Ke Indonesia (Hindia Timur), jumlahnya sangat banyak. Kongsi dagang itu kemudian memutuskan untuk memonopoli angkutan jemaah haji ke dan dari tanah suci Mekkah. Mereka menetapkan secara sepihak, bahwa semua penduduk Hindia Timur yang akan ke tanah suci Mekkah atau sebaliknya, harus menggunakan kapal-kapal laut milik VOC. Yang dimaksudkan Hindia Timur oleh VOC mencakup hampir semua Kepulauan Indonesia, walaupun kekuasaan kongsi dagang itu belum seluas itu. Adanya kebijakan angkutan itu tidak berarti pengawasan VOC terhadap haji menjadi kendur.[30]

Pemerintahan Thomas Stamford Raffles yang mengambil alih kekuasaan atas tanah Jawa dari Belanda-Perancis (1811-1816), rupanya mempunyai kecurigaan yang hampir sama dengan VOC terhadap para haji, seperti yang dikutip oleh Martin van Bruinessen, menyebutkan:

"Setiap orang Arab yang datang dari Makkah, dan juga setiap orang Jawa yang kembali dari sana sesudah menunaikan ibadah haji, di Jawa dianggap orang suci, dan sedemikian rupa rakyat biasa terhadap mereka sehingga sering sekali orang-orang itu dianggap mempunyai hubungan dengan kekuatan-kekuatan gaib. Dengan dihormati semacam itu, tidaklah sulit bagi mereka untuk mengajak anak negeri kepada pemberontakan, dan mereka menjadi alat yang paling berbahaya di tangan para penguasa pribumi yang menetang kepentingan Belanda." Padri-Padri Islam itu sering tampak paling giat dalam setiap kasus pemberontakan.[31]

Seperti tersirat dalam kutipan di atas, predikat haji dapat menjadikan seseorang dihormati oleh penduduk sekitarnya, bahkan dianggap telah mempunyai kekuatan gaib. Karena itu tidak terlalu aneh sebenarnya jika banyak pejabat Belanda menilai kehadiran seorang haji atau kiai di tengah-tengah masyakarat pribumi dapat menjadi unsur penghambat bagi terlaksananya *Pax Neerlandica*. Para haji atau kiai itu dinilai seringkali memfatwakan ajaran-ajaran yang bernada anti pemerintah, yang secara langsung mengancam *rust en orde* di wilayah tersebut.[32]

Dalam kenyataannya, memang banyak pesantren anti pemerintahan kolonial dan secara tidak langsung menanamkan kesadaran kepada para santrinya bahwa penguasa Belanda adalah penjajah. Seperti diungkapkan oleh Achmad Djajadiningrat bahwa di Pesantren Karundang, Banten, tempatnya dia berguru, para santri umumnya tidak suka kepada Belanda, termasuk orang-orang pribumi yang bekerja pada kantor-kantor pemerintahan. Bahkan ayahnya disebut sebagai orang pemakan uang haram, karena menurut lurah santri, apa pun yang datangnya dari Goevernemen adalah haram.[33]

Banyak pesantren anti pemerintahan kolonial dan secara tidak langsung menanamkan kesadaran kepada para santrinya bahwa penguasa Belanda adalah penjajah.

Di wilayah Aceh Darussalam yang *nota bene* masih merupakan kesultanan yang sampai akhir abad ke-18, banyak *dayah* yang mendidik santrinya untuk menjadi "martir" dalam menghadapi intervensi militer Belanda ke bumi Aceh Darussalam, di samping tetap menjalankan pendidikan tradisionalnya, yaitu pendidikan agama. *Dayah* Pantee Geulima misalnya, mewajibkan para santrinya mengikuti pendidikan militer. Bahkan pada pertengahan tahun 1873, Syaikh Ismail yang menjadi pengasuh *dayah* itu dilantik menjadi panglima perang yang mengepalai satu balang (sekitar satu batalyon) pasukan guna mempertahankan ibu kota Negara, Banda Aceh.[34]

Pondok Pesantren Durisawo merupakan pondok pesantren yang terkenal dengan ajaran Tarekat Naqsabandiyah
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Satu ajaran yang kemudian sering dianggap sebagai ajaran sesat oleh Belanda adalah ajaran tarekat. Menjadi radikal dan berani melawan pemerintah setelah mempelajari tarekat. Oleh karena itu tidak sedikit pejabat Belanda atau keluarga Belanda yang begitu khawatir melihat perkembangan tarekat di wilayah, karena menurut anggapan, sewaktu-waktu akan meletus menjadi satu pemberontakan. Misalnya pada tahun 1885 K. Frederik Holle, seorang pengusaha perkebunan teh, telah mengirim surat kepada Residen Priangan, yang isinya meminta agar *Hoofdpanghulu* Cianjur dan *Hoofdpanghulu* Sukabumi serta Patih Sukabumi dipecat karena telah membiarkan aktivitas persaudaraan Islam, Tarekat Naqsabandiyah yang beraliran fanatik, yang membahayakan *rust en orde*. Dalam waktu yang hampir bersamaan, Sayyid Usman dari Batavia menerbitkan sebuah pamflet yang isinya mengkritik persaudaraan Tarekat Naqsabandiyah itu. Akan tetapi, baik Residen Priangan maupun Asisten Residen Sukabumi tidak menganggap Tarekat Naqsabandiyah itu sebagai sesuatu yang serius yang patut ditanggapi. Sebaliknya pemerintah melarang pengedaran pamflet yang ditulis oleh Sayyid Usman isinya penuh sensasi dan fitnah.[35]

Satu ajaran yang kemudian sering dianggap sebagai ajaran sesat oleh Belanda adalah ajaran tarekat. Menjadi radikal dan berani melawan pemerintah setelah mempelajari tarekat.

Tidak lama setelah itu, Habib As-Segaf yang sudah dipecat dari jabatannya sebagai penghulu Kampung Jawa, Banda Aceh, terlibat percekcokan dengan Patih Sukabumi karena dia tidak mau membayar utang-utangnya. Karena tidak puas terhadap Patih, ia mengirim sepucuk surat kepada pejabat Belanda Brunner yang kemudian menerbitkannya menjadi artikel penuh sensasi tentang aktivitas Patih Sukabumi, pada surakkabar *Java Bode* yang terbit pada 28 September 1885. Menurut artikel ini, Patih Sukabumi terlibat dalam persaudaraan tarekat Naqsabandiyah yang merencanakan Perang Sabil (*Java Bode,* 28 September 1885).

Meskipun artikel itu bertolak dari rasa sentimen Habib As-Segaf terhadap Patih Sukabumi, namun pengaruhnya terhadap kelompok masyarakat Belanda di wilayah Jawa Barat cukup besar. Mereka menilai artikel itu sebagai data faktual yang perlu ditindaklanjuti secara serius oleh pemerintah. Oleh karena itu sewaktu terjadi pemberontakan petani di tanah partikelir Ciomas tahun 1886, para pendukung dan simpatisan tuan tanah Ciomas yang menuduh kaum fanatis Islam sebagai biang keladinya, antara lain *Hoofdpanghulu* Bogor dan keponakannya yang bernama Haji Abdullah. Mereka menyalahkan pula sikap dingin Gubernur Jenderal Otto van Rees terhadap laporan yang mengungkapkan tentang meningkatnya fanatisme Islam di wilayah Sukabumi dan Cianjur.[36] Bahkan sewaktu terjadi pemberontakan petani Banten tahun 1888, mereka menilai sebagai kelanjutan dari meningkatnya fanatisme Islam di kedua daerah Priangan Barat, dan sekali lagi menyalahkan Otto van Rees yang sejak awal 1888 telah dicopot jabatannya selaku gubernur jenderal Hindia Belanda.

Meskipun ajaran tassawuf atau tarikat merupakan salah satu daya tarik Islam, namun berdasarkan beberapa laporan, antara lain laporan *Hoofdpanghulu* Tasikmalaya di akhir tahun 1880-an, pada dasarnya pesantren yang mengajarkan tarekat tidak terlalu banyak. Namun isu yang menggambarkan seolah-olah semua pesantren mengajarkan tarekat serta dampak negatifnya, begitu gencar. Tuduhan bahwa ajaran tarekat dapat mendorong pesertanya menjadi lebih fanatis dan beringas, ternyata tidak hanya datang dari para pejabat Belanda saja, kadangkala juga datang dari kalangan ulama Islam sendiri, seperti telah disebutkan di atas, antara lain"laporan" dari Sayyid Usman, Habib As-Segaf (kedua keturunan Arab ini dikenal sangat pro-Belanda), dan *Hoofdpanghulu* Muhamad Moesa. Khususnya mengenai laporan Muhamad Moesa, Moriyama

Foto pengikut tarekat Naqsabandiyah di Pondok Pesantren Durisawo, Ponorogo.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

menilainya sebagai tindakan kecebur di air keruh yang berakibat reputasinya sebagai seorang ulama progresif sekaligus sastrawan terkemuka di Jawa Barat ikut ternodai. Tak lama setelah itu Muhamad Moesa mengirim surat permohonan kepada Gubernur Jenderal Otto van Rees, agar dirinya diberhentikan dari jabatannya selaku *Hoofdpanghulu*. Namun permohonannya ditolak dan setahun setelah itu Muhamad Moesa meninggal dunia.[37]

Sebenarnya tidak terlalu mengherankan jika banyak pejabat Pangreh Praja yang menyatakan bahwa tarekat diajarkan pada semua pesantren. Sebab, pada dasarnya dalam kegiatan yang menyangkut praktik keagamaan banyak tata cara dan bacaan yang relatif sama dengan yang dilaksanakan oleh para pengikut tarekat. Dalam melaksanakan zikir bersama misalnya, ada ayat-ayat Quran tertentu yang dipilih, diucapkan bersama-sama, dan nama Allah diucapkan secara berulang-ulang, yang dipraktikan di bawah pimpinan kiainya. Rumusan bacaan zikir yang dibacakan kiai yang kemudian diikuti oleh para santrinya, tidak jauh berbeda dengan yang dipraktikan oleh anggota-anggota tarikat yang dianggap sah oleh para kiai.[38] Rumusan bacaan yang dipraktikan oleh kelompok pengikut tarekat itu sekaligus pula menunjukkan identitas tarekat tersebut. Meskipun kedengarannya sama, tetapi dalam urutan penyebutan nama-nama tertentu dalam bacaan itu, sampai pula pada penyebutan guru-gurunya sampai kepada nama guru pendiri tarekat tersebut. Beberapa tarekat yang cukup terkenal di pulau Jawa sejak masa kolonial antara lain, Tarekat *Naqsabandiyah, Qadiriyah, Satariah,* dan *Tijaniah*.

Rumusan bacaan yang dipraktikan oleh kelompok pengikut tarekat itu sekaligus pula menunjukkan identitas tarekat tersebut. Meskipun kedengarannya sama, tetapi dalam urutan penyebutan nama-nama tertentu dalam bacaan itu, sampai pula pada penyebutan guru-gurunya sampai kepada nama guru pendiri tarekat tersebut. Beberapa tarekat yang cukup terkenal di Pulau Jawa sejak masa kolonial antara lain, Tarekat Naqsabandiyah, Qadiriyah, Satariah, dan Tijaniah.

Makam Syeh Burhanuddin yang membawa Tarekat Satariah ke Tanah Minang. Terlihat beberapa orang pengikut tarekat yang sedang menziarahi makamnya.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Para pejabat Belanda sendiri sebenarnya jaga masih bingung untuk memutuskan apakah ajaran tarekat itu perlu untuk dilarang diajarkan pada pesantren-pesantren di Hindia Belanda, mengingat berdasarkan laporan-laporan yang ada disimpulkan bahwa ajaran tarekat pada dasarnya hanyalah ajaran tambahan yang tidak memiliki sumber yang sahih dalam Quran dan Hadis sahih.[39] Namun tidak ada alasan yang kuat untuk melarangnya, walaupun laporan-laporan yang menunjukkan adanya kerusuhan dan pemberontakan yang melibatkan para pengikut tarekat, terutama Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah, seperti pemberontakan suku Sasak di Lombok tahun 1891, dan pemberontakan Kiai Kasan Mukmin dari Sidoharjo tahun 1903. Apalagi setelah dekade 1910-an gerakan pemberontakan yang melibatkan satu ajaran tarekat jarang terjadi lagi dibandingan dengan periode-periode sebelumnya.[40]

Metode Pembelajaran

Metode pengajaran di pesantren, untuk bentuk-bentuk tertentu hampir sama dengan yang diselenggarakan pada pengajian *di surau* atau di *langgar*. Sistem menghafal teks-teks berbahasa Arab, termasuk menghafal surat-surat Al-Quran tetap dipertahankan. Cara penyampaian materi pelajaran dilaksanakan secara berkelompok dalam satu lingkaran yang disebut sistem *halaqah*, tidak jauh berbeda dengan kelompok pengajian di langgar. Di Jawa Tengah dan Timur sistem *halaqah* ini dikenal dengan nama *bandongan*, sementara di Jawa Barat dikenal dengan sebutan *bandungan* atau *balagan*. Seperti telah disinggung di atas, materi pelajaran pada dasarnya telah tersedia dalam bentuk teks, namun dalam praktiknya pembacaan oleh kiai dinilai lebih penting dan mempunyai makna tersendiri. Dalam lingkaran itu sang kiai membacakan dan menjelaskan materi pelajaran secara panjang lebar. Kadangkala kiai menyuruh salah seorang santrinya untuk membacakan materi pelajaran itu terlebih dahulu, setelah itu sang kiai menjelaskannya. Di tengah-tengah proses pembelajaran kadangkala kiai memberi kesempatan kepada para santri untuk mengajukan pertanyaan. Namun secara umum, kesempatan untuk bertanya baru diberikan setelah pembacaan dan penjelasan kiai mengenai isi pelajaran itu usai. Di bagian akhir ini kiai akan bertanya, apakah semua penjelasannya sudah dimengerti atau masih ada yang kurang jelas? Dan biasanya jarang ada santri yang bertanya karena alasan-alasan tertentu.

Sistem menghafal teks-teks berbahasa Arab, termasuk menghafal surat-surat Al-Quran tetap dipertahankan. Cara penyampaian materi pelajaran dilaksanakan secara berkelompok dalam satu lingkaran yang disebut sistem *halaqah*.

Sistem pelajaran pesantren di Padang, Sumatra Barat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Diberikan pelajaran secara individual, yang disebut sebagai *sorogan.* Biasanya *sorogan* diberikan kepada santri yang sudah senior, santri kelana, atau paling tidak santri yang telah menguasai pembacaan Al-Qur'an dengan baik dan lancar.

Di samping sistem *bandungan*, juga diberikan pelajaran secara individual, yang disebut sebagai *sorogan*. Biasanya *sorogan* diberikan kepada santri yang sudah senior, santri kelana, atau paling tidak santri yang telah menguasai pembacaan Al-Qur'an dengan baik dan lancar. Dalam metode ini si santri membawa kitab yang telah ditentukannya sendiri untuk dipelajari dan didiskusikan dengan gurunya. Dalam kesempatan itu ia dapat pula meminta penjelasan mengenai beberapa materi pelajaran yang telah lewat, namun masih kurang dipahaminya. Tentu saja para santri pun perlu berhati-hati dalam mengajukan suatu pertanyaan kepada gurunya.Apalagi jika pertanyaan itu ditafsirkan oleh gurunya bukan sebagai ungkapan keingintahuan, melainkan dianggap sebagai upaya menguji atau mengetes kemampuannya sebagai seorang guru. Tindakan semacam itu untuk sebagian besar pesantren tradisional dianggap sebagai tindakan kurang ajar.

Disiplin dan kepatuhan, seperti telah disinggung oleh Achmad Djajadiningrat memang menjadi salah satu ciri khas pesantren tradisional. Namun tuntutan kepatuhan terhadap para santri, seringkali menjadi faktor penghambat terhadap perkembangan intelektualitas di lingkungan pesantren. Karena proses pembelajaran hanya berjalan dari satu arah, tanpa koreksi atau perbaikan terhadap kemungkinan terjadinya salah penafsiran. Hal ini kemudian diperkuat oleh sikap para santri sendiri yang kurang kreatif dan tidak inovatif, yang dengan kekurangannya itu memberikan gambaran seolah-olah mengkritik sikap atau pendapat para guru atau kiai itu adalah haram. Sikap-sikap seperti inilah

antara lain yang dikritik pedas oleh kaum Islam reformis pada dekade 1920-an dan 1930-an. Kaum Islam reformis menganggap lembaga pesantren sebagai lembaga pembodohan ummat, karena hanya menekankan kepatuhan secara membuta (*taqlid)* tanpa diberi keleluasaan untuk mempelajari agama pada sumbernya yang utama yang Quran dan Sunnah.Bahkan ada yang menyebutkan bahwa banyak santri yang telah belajar bertahun-tahun, hasilnya hanya sekedar bisa *ngeliwet* tanpa gosong.

Dalam praktiknya gambaran yang diberikan sebagian kaum Islam reformis tentang kehidupan di pesantren tidaklah seburuk itu. Memang ada beberapa kiai yang ingin diperlakukan sebagai seorang wali (atau dewa) oleh para santri dan masyarakat lingkungannya. Namun tidak sedikit pula kiai yang bersikap egalitarian alias tidak mau diperlakukan secara berlebihan, terutama dikultuskan, karena pengkultusan dinilainya akan mengarah kepada syirik. Karena itu, sebelum meninggal Haji Ahmad Sanusi telah berwasiat kepada keluarganya, agar beberapa karyanya dimusnahkan, karena melihat gejala masyarakat mulai memujanya.[41]

Tidak sedikit pula kiai yang bersikap egalitarian alias tidak mau diperlakukan secara berlebihan, terutama dikultuskan, karena pengkultusan dinilainya akan mengarah kepada syirik.

Ada satu cerita yang cukup popular di kalangan santri di wilayah Priangan Barat pada sekitar tahun 1920-an, yang mencerminkan bahwa mengkritik kiai bukan suatu tindakan yang diharamkan. Cerita itu, berkisah tentang seorang santri kelana yang baru saja menjadi santri pada sebuah pesantren. Ia merasa heran melihat kebiasaan kiai dan santrinya, khususnya dalam melakukan salat, baik yang fardu maupun yang sunnah. Pada waktu melaksanakan salat selalu menyelipkan gayung di pinggangnya. Sepengetahuannya, tidak ada ayat Quran atau Hadist yang memerintahkan ummat Muslim harus membawa-bawa gayung kalau hendak mendirikan salat. Karena itu lalu ia menghadap sang kiai dan menanyakan tentang hal itu. Lalu sang kiai menerangkannya kebiasaan seperti itu dilakukan atas dasar sebuah hadist yang berbunyi sebagai berikut: "La Tasihu Salata illa bil magrifah". Setelah itu sang kiai menyodorkan sebuah kitab yang betul-betul telah kuning warna kertasnya. Sejenak santri kelana mengamati tulisan di atas kertas yang telah kuning. Dengan mimik yang terheran-heran, sejenak ia manggut-manggut. Namun tak lama kemudian ia kaget dan membawa kitab itu ke dekat lampu yang sangat terang. Ia pun kaget dan langsung menyodorkan kembali kitab itu kepada sang kiai sambil berkata, "maaf kiai, ternyata itu bukan "ghin", tapi ain, yang kebetulan di atasnya ada bolongnya dimakan rayap. Jadi hadist itu seharusnya dibaca *bil ma'rifah.* Jadi, Tidak perlu membawa gayung, melainkan harus disertai dengan ilmunya. Setelah mendengar penjelasan dan memeriksa kembali kitabnya dengan teliti, sang kiai pun beristigfar dan mengucapkan terimakasih kepada santrinya itu. Bahkan tak lama kemudian sang kiai mengangkat santri kelana itu menjadi mantunya. Meskipun cerita itu hanya "sejarah lisan" yang hidup di beberapa pesantren tertentu di Priangan Barat, namun di dalamnya tercermin bahwa

sikap kritis para santri sangat diperlukan jika menginginkan hasil yang maksimal dalam menuntut ilmu, salah satunya adalah bersikap kritis para kiai.

Umumnya pesantren tradisional tidak mengenal kurikulum, silabus dan kalender akademik. Tidak ada kalender akademik, maka praktis pesantren juga tidak mengenal masa liburan seperti halnya sekolah umum.

Jika dibandingkan dengan sistem pendidikan (pesantren) modern, salah satu kelemahan yang menjadi ciri umum pesantren tradisional adalah dalam masalah kurikulum dan tahun ajaran. Umumnya pesantren tradisional tidak mengenal kurikulum, silabus dan kalender akademik. Seorang calon santri dapat datang pada awal tahun, pertengahan tahun atau akhir tahun, langsung dapat ikut belajar. Dengan kata lain ia dapat mendaftar kapan saja dan dijamin dapat tempat menjadi santri. Begitu pula saat mau mengakhiri masa belajarnya, dia boleh melakukannya kapan saja seperti halnya sewaktu mengawali proses pembelajarannya. Fakta ini sekaligus menunjukkan bahwa pesantren tidak mengenal ijazah atau sertifikat yang baku sebagai bukti tamat belajar. Memang ada beberapa pesantren di Jawa Timur yang memberikan semacam tanda tamat belajar, yaitu secara lisan setelah santri itu berhasil menyelesaikan dan menguasai kandungan kitab-kitab besar yang menjadi standar keilmuan di pesantren tersebut (biasanya melalui proses belajar secara *sorogan*).

Walaupun ada semacam klasifikasi kitab-kitab sesuai dengan tingkat keilmuan yang dikandungnya, namun tidak semua pesantren menentukan secara ketat, kitab-kitab mana harus didahulukan untuk dipelajari dan kitab-kitab mana pula yang dipelajari paling akhir. Kenyataan ini memperkuat bukti bahwa sistem pembelajaran pada pesantren tradisional tidak jelas "visi dan misi"-nya ditambah dengan tidak tersusunnya kalender akademik yang baik, sehingga tidak jelas pula fokus pelajaran/pengetahuan untuk santri tingkat pemula, tingkat menengah dan tingkat akhir. Selain itu pada pesantren tradisional tidak ada intrumen untuk mengontrol atau mengkaji, berapa persen materi yang telah disampaikan para kiai dan ustadz, dapat diserap atau dikuasai oleh para santri. Hanya dalam kasus-kasus tertentu saja ada semacam ketentuan yang mengharuskan kepada para santri untuk mempelajari terlebih dahulu, karena dianggap menjadi prasyarat untuk mempelajari kitab atau pelajaran yang lainnya, bahasa Arab misalnya. Meskipun bahasa Arab tidak secara langsung menyangkut permasalahan agama, namun karena Al-Qur'an dan Hadis menggunakan bahasa Arab, maka bahasa ini diperlakukan seolah-olah pelajaran agama pula. Sejak pertama kali santri datang menginjakkan kakinya di pesantren, ia harus mempelajari bahasa Arab, dan menghafal kata-katanya tanpa boleh salah.

Oleh karena tidak ada kalender akademik, maka praktis pesantren juga tidak mengenal masa liburan seperti halnya sekolah umum. Para santri boleh mengambil liburan kapan saja sesuai dengan kebutuhannya. Rentang waktu atau lamanya libur pun tergantung kemauan mereka. Meskipun demikian, ada pula bulan tertentu di mana kegiatan rutin dalam proses pembelajaran dikurangi, sehingga mirip masa liburan. Bulan yang dianggap setengah liburan

Suasana belajar mengaji di Pondok Pesantren AL Khairat, Kampus Madinatul Ilmi Dolo Di Sulawesi Tengah

Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

itu adalah bulan Ramadhan (puasa). Dalam bulan itu sering dipergunakan baik oleh kiai, maupun para santrinya untuk masa perenungan atau kegiatan di luar kegiatan rutin, seperti latihan diskusi, bertabligh, berdakwah, yang tidak jarang dengan cara melibatkan masyarakat sekitar dan ulama dari luar sebagai peserta atau penanggap. Arena semacam itu sekaligus dimaksudkan untuk menguji tingkat pengetahuan dan pemahaman para santri terhadap pelajaran yang telah diterimanya.

Jika ditinjau dari sudut pengembangan intelektual, kondisi pesantren semacam itu cenderung lebih menguntungkan bagi orang-orang cerdas, rajin dan tekun, seperti halnya para santri kelana. Karena mereka yang ingin sukses harus bersedia mengorbankan waktunya untuk bermain menjadi waktu tambahan untuk belajar, antara lain menambah pelajaran dengan sistem *sorogan.* Kebebasan yang ada di lingkungan pesantren, secara hakiki justru meminta para santri untuk mendisiplinkan dirinya sendiri jika dia ingin sukses. Bagi santri yang lalai dan tidak terlalu cerdas, mungkin saja setelah bertahun-tahun bermukim di pesantren, pengetahuan agamanya tidak jauh berbeda kondisinya dengan sewaktu awal masuk pesantren terebut. Seperti dikemukakan Mahmud Junus, banyak para lulusan pesantren yang kemampuannya hanya sekadar bisa memasak dan membantu orang tuanya membelikan minyak untuk memasak.

Menjelang akhir abad ke-19, sistem pendidikan di pesantren-pesantren tradisional di kepulauan Indonesia mendapat semacam gugatan dan kritikan pedas daripada

pembaru (*mujaddid*) atau reformis Islam yang di beberapa daerah disebut *kaum muda*. Para pembaru itu mengatakan bahwa agama Islam tidak menyuruh para kiai mengajari para santri selama sepuluh tahun untuk *Nahu,* dan sepuluh tahun untuk fikih, sementara iman tauhidnya, tidak sempurna. Tidak sedikit pengurus pesantren yang tersinggung oleh kritikan serta sepak terjang para mujaddid. Namun beberapa pesantren justru menerimanya dan mulai melakuan perbaikan terhadap sistem pendidikan yang telah mentradisi sebelumnya. Di Aceh Darussalam misalnya, pada tahun 1915, Tuanku Raja Keumala meminta izin Gubernur Swaart untuk mendirikan madrasah di lingkungan dayah asuhannya. Madrasah yang dimaksud oleh Tuanku Raja Keumala tiada lain adalah sistem madrasah yang dilihatnya di Timur Tengah. Permohonannya dikabulkan oleh Swaart, bahkan ditawari bantuan finansial untuk pengelolaan madrasah tersebut. Namun tawaran itu ditolaknya. Sebaliknya justru ia minta izin kepada gubernur untuk mengedarkan permohonan derma kepada masyarakat Aceh, yang kemudian disetujui oleh gubernur. Tindakan Tuanku Raja Keumala ternyata mendapat sambutan masyarakat, yang terbukti dengan mengalirnya dana bantuan sehingga pembangunan madrasah yang direncanakannya dapat terealisir. Karena itu ia merasa bangga karena dapat mengatakan bahwa semua pembangunan fasilitas pendidikan di *dayah*-nya, sepenuhnya berasal dari masyarakat Aceh.[42]

Dalam kurun waktu yang relatif sama, Kiai Haji Ahmad Sanusi juga mendirikan madrasah di lingkungan pesantrennya yang terletak di Desa Genteng, Sukabumi. Di wilayah Priangan Barat dapat dikatakan Pesantren Genteng merupakan pesantren yang pertama kali menggunakan kurikulum serta sistem madrasah dengan masa pendidikan selama 6 tahun. Namun berbeda dengan Tuanku Raja Keumala yang mendapat tawaran bantuan dana dari gubernur Belanda, Haji Ahmad Sanusi justru sebaliknya. Ia terpaksa harus meninggalkan madrasah yang belum selesai pembangunannya karena ditangkap aparatur pemerintah setempat dan dimasukkan ke dalam penjara dengan tuduhan terlibat dalam pemberontakan Menes, Banten. Meskipun tuduhan itu tidak terbukti, namun kiai ini tetap tidak boleh kembali ke pesantrennya. Ia diasingkan ke Batavia Centrum (Jakarta Pusat). Walaupun demikian ide-ide pembaruannya dalam pendidikan Islam masih tetap berjalan melalui oraganisasi yang dibentuknya bersama kiai dan ulama dari wilayah Priangan Barat dan Bogor, yang diberi nama *Al-Ittihadiyatul Islamiyyah (AII).* Di bawah koordinasi organisasi itu dibangun sekolah-sekolah agama yang dalam kurikulumnya dimasukkan mata pelajaran umum. Sekolah itu kemudian dikenal dengan nama *AII-School* atau *HIS met Quran*.[43]

Haji Abdul Halim dari Majalengka, telah mendirikan perguruan Islam Santi Asrama dengan sistem kelas, dan dalam kurikulumnya telah memasukkan materi pelajaran umum seperti bahasa Inggris, bahsa Belanda dan Ilmu Berhitung.

Dalam kurun waktu yang lebih awal dari Kiai Haji Ahmad Sanusi, Haji Abdul Halim dari Majalengka, telah mendirikan perguruan Islam Santi Asrama dengan sistem kelas, dan dalam kurikulumnya telah memasukkan materi pelajaran umum seperti bahasa Inggris, bahasa Belanda dan Ilmu Berhitung. Deliar Noer memasukkan kiai Majalengka ini ke dalam kelompok Islam Modernis atau Islam

Reformis. Meskipun demikian, dalam masalah fiqih dan praktik keagamaannya tidak berbeda dengan Kiai Haji Ahmad Sanusi, yaitu bersandar pada pendapat Madzhab Syafi'i. Kesamaan inilah yang kemudian mendekatkan kedua kelompok Haji Abdul Halim ke kelompok AII pimpinan Haji Ahmad Sanusi. Setelah Indonesia merdeka, kedua kelompok itu sepakat untuk melebur menjadi satu dengan nama Persatuan Ummat Islam (PUI).

Gerakan modernisasi pendidikan Islam juga dilakukan oleh Kiai Haji Hasyim Asy'ary di lingkungan pesantrennya di Tebuireng, Cukir-Jombang. Di bawah asuhan Kiai Hasyim Asy'ary yang kemudian terkenal dengan sebutan *Hadratus-Syekh*, pesantren Tebuireng berkembang menjadi pesantren yang besar dan paling berpengaruh di kepulauan Indonesia. Karena itu dalam membicarakan masalah pesantren tradisional dan gerakan modernisasi sistem pendidikan Islam, menjadi kurang sempurna jika tidak menyinggung nama Kiai Haji Hasyim Asy'ary dengan pesantren Tebuirengnya. Berbeda dengan pesantren tradisional pada umumnya, sejak awal pendiriannya pada paruh akhir abad ke-19, pesantren ini lebih memfokuskan pada bidang pendidikan menengah dan tinggi. Karena itu, antara 1899-1916 sistem pengajaran *sorogan* dan *bandongan* tidak dipakai lagi. Sebagai penggantinya dikembangkan sistem musyawarah, yang hasilnya sangat efektif dalam mengembangkan pengetahuan agama Islam.[44]

Gerakan modernisasi pendidikan Islam juga dilakukan oleh Kiai Haji Hasyim Asy'ary di lingkungan pesantrennya di Tebuireng, Cukir-Jombang. Di bawah asuhan Kiai Hasyim Asy'ary yang kemudian terkenal dengan sebutan *Hadratus-Syekh*, pesantren Tebuireng berkembang menjadi pesantren yang besar dan paling berpengaruh di kepulauan Indonesia.

Sistem madrasah di pesantren Tebuireng mulai diperkenalkan pada tahun 1916 oleh menantu pertama *Hadratus-Syekh*, Kiai Ma'sum dan sejak tahun 1919, pengetahuan umum menjadi salah satu mata pelajaran dalam kurikulum madrasahnya. Bahkan beberapa bahan ajar seperti morfologi kata-kata Arab, Aljabar, Metamatika, ditulis sendiri oleh *Hedratus-Syekh*. Antara tahun 1916 dan 1934, madrasah Tebuireng membuka tujuh jenjang kelas yang dibagi ke dalam dua tingkatan. Tahun pertama dan kedua dinamakan *sifir awwal* dan *sifir tsan*i. Para peserta *sifir awwal* dan *sifir tsani* dididik khusus untuk menguasai bahasa Arab sebagai landasan untuk memasuki madrasah lima tahun berikutnya.[45]

Sementara di Sumatera Selatan, pengaruh gerakan reformasi Islam terhadap pesantren setempat, mulai nampak pada awal dekade 1920-an, seperti terlihat pada pesantren Al-Ittifakiyah di Desa Saka Tiga, Ogan Ilir yang diasuh oleh Kiai Haji Ishaq Bahsin lulusan dari Al-Azhar. Di samping tetap mempertahankan sistem tradisionalnya, pada tahun 1922 Kiai Ishaq mulai memperkenalkan pendidikan dengan sistem klasikal. Berbeda dengan madrasah di pesantren Genteng, Sukabumi; madrasah di pesantren *Ittifakiyah* terdiri dari delapan tingkatan, sehingga para santrinya harus menempuh pendidikan formalnya selama 8 tahun.

Demikian pula halnya di Tanah Minangkabau, pada akhir dekade 1910-an beberapa pemimpin *surau* mulai menerapkan sistem kelas dalam lembaga pendidikan yang dikelolanya. Syaikh Abbas dari Alang Lawas, Bukittinggi mendirikan Madrasah Arabiyah yang *nota bene* kurang mendapat sambutan

Madrasah Yayasan Pendidikan Islam Al-Kautsar di Kampung Arab Al-Munawar, Palembang. Sementara di Sumatera Selatan, pengaruh gerakan reformasi Islam terhadap pesantren setempat, mulai nampak pada awal dekade 1920-an.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya

dari kalangan masyarakat setempat dan juga kawan-kawannya. Sistem madrasah baru diakui manfaatnya oleh kaum tradisi setelah paruh akhir dekade 1920-an. Setelah itu banyak para pengelola *surau* yang mendirikan madrasah di lingkungan surau yang dipimpinnya. Sejalan dengan perkembangan itu, maka para syaikh dan ulama tradisional lainnya sepakat untuk mendirikan sebuah badan pemersatu, *Madrasah Tarbiyah Islamiyah* yang didirikan pada 5 Mei 1928 yang kemudian diperluas menjadi *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*.[46]

Masalah yang menjadi sorotan dan kritikan para ulama reformis tidak terbatas hanva pada kurikulumnya semata, melainkan juga bahan ajarnya, yaitu penggunaan kitab-kitab kuning. Kitab-kitab tersebut dianggap tidak relevan lagi dengan perkembangan jaman dan juga di dalamnya banyak persoalan bid'ah. Oleh karena itu perlu ada perombakan terhadap materi buku ajar untuk para santri atau siswa madrasah. Dalam Kongres Al-Islam yang pertama di Cirebon yang diselenggarakan pada 31 Oktober sampai 2 November 1922 perbedaan pandangan mengenai buku ajar itu mencuat. Haji Abdul Wahab dan pendukungnya mengemukakan bahwa kaum tradisi pada prinsipnya setuju dengan perubahan dalam proses pembelajaran agama Islam dengan menggunakan sistem modern, seperti yang dikemukakan oleh kalangan ulama reformis (yang sering pula disebut kaum muda). Namun mereka tidak sependapat kalau kitab-kitab kuning disingkirkan, karena menurut mereka kitab-kitab mazhab masih belum dapat diganti. Kongres ini tidak berhasil menyatukan atau mengkompromikan pemikiran kedua kubu yang berbeda pendapat, yang akhirnya masing-masing pihak melakukan modernisasi pendidikan Islam dengan caranya masing-masing.[47]

Syaikh Abbas dari Alang Lawas, Bukittinggi mendirikan madrasah Arabiyah yang nota bene kurang mendapat sambutan dari kalangan masyarakat setempat dan juga kawan-kawannya.

Pondok Pesantren Madrasah Tarbiyah Islamiyah di Sumatra Barat.
Sistem madrasah baru yang banyak berkembang di Sumatra Barat kemudian di wadahi oleh badan pemersatu PERTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah).
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Dalam masalah pendidikan Islam, pemerintah Hindia Belanda rupanya berupaya bertindak netral sesuai dengan undang-undang atau aturan yang diterbitkannya. Sikap netral di sini dalam artian mereka tidak peduli apakah pendidikan Islam itu akan dikembangkan oleh para kiai tradisional melalui pesantren-pesantrennya ataukah oleh para *mujaddid*, para reformis Islam melalui sekolah-sekolah atau madrasah-madrasahnya. Namun pemerintah tetap mengamati perkembangan Islam dengan penuh curiga. Sikap Islam fobia ini antara lain tercermin dari peraturan-peraturan yang diterbitkannya. Misalnya tahun 1905, pemerintah menerbitkan satu peraturan yang mengharuskan setiap orang yang akan menyelenggarakan pendidikan agama, harus meminta izin secara tertulis. Sebagai tindak lanjut dari peraturan itu, pemerintah, membentuk satu, tim panitia pang bertugas mengawasi pelaksanaan peraturan tadi. Adapun, yang ditunjuk sebagai ketuanya adalah bupati atau patih, dan penghulu sebagai salah satu anggotanya. Banyak protes berkaitan dengan, peraturan itu dialamatkan kepada pemerintah karena pemerintah dianggap hendak ikut campur dalam masalah agama Islam.

Dua puluh tahun sejak dikeluarkannya peraturan itu, tepatnya pada tahun 1925, protes itu dikabulkan. Keharusan untuk mengajukan permohonan mengajar agama itu dihapuskan. Walaupun demikian, para guru ngaji masih tetap mempunyai kewajiban untuk memberitahukan kegiatan pengajarannya secara tertulis. Di Pulau Jawa, surat pemberitahuan itu harus disampaikan kepada bupati, patih atau penghulu. Kalau diperhatikan, peraturan itu sebenarnya lebih menyerupai apa yang disebut oleh Henshel sebagai "*moral entrepreneur*" pihak penguasa, yang melihat kiai dan ulama swasta sebagai satu ancaman,

Guru ngaji masih tetap mempunyai kewajiban untuk memberitahukan kegiatan pengajarannya secara tertulis. Di Pulau Jawa, surat pemberitahuan itu harus disampaikan kepada bupati, patih atau penghulu.

sehingga untuk memberikan rasa aman mereka memerlukan undang-undang perlindungan. Karenanya, beberapa pihak menilai pernyataan pemerintah yang netral agama itu adalah bohong belaka. Kalau benar tujuannya semata-mata untuk mencegah agar para kiai tidak melakukan tindak "kejahatan" yang merugikan pemerintah, tentunya pemerintah dapat menggunakan *Straetboek* yang sudah ada.

Namun harus diakui pula bahwa sikap para kiai itu sendiri terhadap peraturan-peraturan tersebut di atas tidak selalu sama. Di samping yang mengajukan protes, tidak sedikit pula yang "mendukung atau mematuhinya". Kelompok yang patuh dan menurut kepada Belanda inilah yang kemudian memperoleh piagam atau *besluit* dari pemerintah, sebagai tanda sahnya menyelenggarakan pengajaran. Seperti telah disinggung di atas, banyak kiai dan ulama yang menjadi pegawai pemerintah atau *menak kaum*, yang memperoleh imbalan dari pemerintah berupa, gaji dan pembebasan dari berbagai kewajiban membayar pajak atau *herendiensten.* Sebab mereka dianggap telah menjadi wakil bupati dalam masalah agama dan keagamaan. Menurut laporan pemerintah Cianjur, pada tahun 1925 di wilayah itu telah ada 36 kiai yang memperoleh piagam. Para kiai seperti inilah yang kemudian disebut oleh sebagian masyarakat Priangan sebagai *kiai besluit*. Kadangkala para santri yang demikian sinis terhadap *kiai besluit,* tidak menyadari bahwa kiai yang menjadi panutannya pun dapat lancar mengajar karena mendapat sumbangan dan restu dari pemerintah berupa surat *besluit.*[48]

Dana Operasional

Pada pesantren-pesantren tradisional, khususnya sebelum munculnya kekuasaan Orde Baru, para santrinya boleh dikatakan bebas dari semua biaya pendidikan semacam Sumbangan Pendidikan dan Pembangunan (SPP) maupun sumbangan bangunan. Hampir semua pembiayaan pesantren, termasuk kegiatan pembelajaran dan biaya pondokan, sepenuhnya ditangung oleh kiai beserta keluarganya. Memang sering terjadi dalam membangun sarana maupun prasarana pesantren, masyarakat sekitarnya atau orangtua para santri datang membantu dan menyumbang dananya. Bahkan tidak jarang pula orang-orang tertentu, baik karena kedekatannya ataau kecintaannya terhadap keluarga kiai, membangunkan sarana prasarana di lingkungan pesantren dengan semua

pembiayaannya ditanggung oleh mereka. Selain itu ada pula yang datang mewakafkan tanahnya untuk pesantren itu, atau kiainya. Adakalanya seorang kiai tinggal duduk manis dan mengajar, sementara masalah biaya hidupnya, biaya pembangunan dan operasional pesantren ditanggung oleh masyarakat desa di mana pesantren itu berada. Meskipun banyak pihak yang membantu, namun inisiatif awal untuk pembangunan atau perluasan pesantren, umumnya harus datang lebih dahulu dari sang kiai. Setelah itu, barulah bantuan masyarakat berdatangan.

Bagi seorang kiai yang tidak begitu kaya demi menjaga wibawanya sebagai kepala rumah tangga dan demi kelestarian pesantrennya, maka ia harus mencari penghasilan tambahan. Oleh karena itu pula, banyak kiai yang bekerja menjadi pegawai pemerintah atau ulama birokrat, misalnya menjadi seorang penghulu atau anggota Raad Igama.

Dana yang paling banyak dikeluarkan oleh keluarga kiai sebenarnya bukan dalam masalah pembangunan masjid atau asrama/pondokan santri, melainkan pembiayaan kegiatan rutin pembelajaran dan biaya pemeliharaan pesantren dengan segala sarana dan prasaranya. Hal semacam ini tidak dapat begitu saja disandarkan kepada sumbangan masyarakat. Oleh karena itu bagi seorang kiai yang tidak begitu kaya demi menjaga wibawanya sebagai kepala rumah tangga dan demi kelestarian pesantrennya, maka ia harus mencari penghasilan tambahan. Oleh karena itu pula, banyak kiai yang bekerja menjadi pegawai pemerintah atau ulama birokrat, misalnya menjadi seorang penghulu atau anggota *Raad Igama.* Kiai Raden Haji Uyek Abdullah dari pesantren Pabuaran adalah anggota *Raad Igama* dan sebagai imam *kaum* Sukabumi. Kiai Raden Haji Muhammad Zakaria dari Pesantren Cilame, juga anggota *Raad Igama* Kabupaten Garut serta Tuanku Raja Keumala menjadi *voorziter Raad* Agama dengan gaji f.200 per bulan.[49]

Ada pula kiai yang menanamkan sebagian kekayaannya dalam perniagaan atau perdagangan. Kiai Haji Ahmad Sanusi misalnya, bekerja sama dengan Dasaad A. Musin, seorang pengusaha di Batavia. Mereka sepakat membentuk satu badan usaha yang diberi nama NV *Handels Maatschapp Betalmal,* dan Kiai Haji Ahmad Sanusi duduk sebagai salah satu komisarisnya.

Banyak para santri yang diajak untuk mengelola sawah atau kolam pak kiai, kemudian menjadi ahli dalam bertani atau beternak ikan. Walaupun akhirnya dia tidak berhasil menjadi kiai atau ulama, namun ketika terjun ke tengah-tengah masyarakat, disamping pengetahuan agamanya, ia juga mempunyai keahlian tertentu yang dapat dikembangkannya.

Di pesantren-pesantren tertentu yang mempunyai lahan pertanian yang luas, tidak jarang para santri dilibatkan dalam mengelola tanah pertaniannya. Sepintas lalu, kelihatannya sang kiai memanfaatkan kepatuhan para santri untuk keuntungannya. Tetapi ternyata tujuannya tidak demikian. Banyak para santri yang diajak untuk mengelola sawah atau kolam pak kiai, kemudian menjadi ahli dalam bertani atau beternak ikan. Walaupun akhirnya dia tidak berhasil menjadi kiai atau ulama, namun ketika terjun ke tengah-tengah masyarakat, disamping pengetahuan agamanya, ia juga mempunyai keahlian tertentu yang dapat dikembangkannya.

Memang tidak sedikit kiai yang mempunyai keahlian sampingan seperti keahlian dalam bidang bisnis perdagangan atau pertanian. Keahliannya itu seringkali dimanfaatkan untuk kepentingan "masa depan" santrinya dan penduduk desa di sekitarnya. Di Sukabumi misalnya, beberapa kiai yang bergabung dalam

Kegiatan para santri di Pondok Pesantren Daarut Tauhid Bandung.
Mereka dibekali berdagang agar dapat mengembangkan keahliannya selepas dari pesantren.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

organisasi AII (Al Ittihadiyatul Islamiyah), bertindak sebagai penasihat pertanian dan perdagangan bagi para petani di daerah itu. Baik secara lisan maupun tulisan mereka memberikan dorongan agar para petani mau meningkatkan kesejahteraannya dalam arti tidak melupakan masalah dunia di samping menekuni masalah akhirat. Para kiai ini bukan hanya pandai menasihati dan sekadar menjawab pertanyaan-pertanyaan yang datang kepadanya, melainkan juga memberikan informasi tentang harga-harga hasil bumi di pasaran, dan jenis-jenis tanaman apa saja yang menjadi monopoli perdagangan pemerintah. Informasi yang disebutkan terakhir memang penting karena seringkali para petani dan pedagang terjebak oleh ketidaktahuannya terhadap peraturan dan kebijakan pemerintah. Pada masa itu pemerintah atau tepatnya pengusaha Belanda sering mendapat monopoli perdagangan jenis tanaman tertentu, sehingga ada petani yang berani melanggarnya, maka semua tanamannya akan disita.

Oleh karena keahliannya itu, ada kiai yang ditarik oleh organisasi pertanian tertentu untuk menjadi ketuanya. Sebagai contoh, Kiai Haji Muhammad Basyuni dari Pesantren Cipoho, duduk sebagai ketua Perkumpulan Pertanian Bumiputera (PPB), yang banyak memperjuangkan nasib para petani teh di Sukabumi dan Cianjur. Perkumpulan ini mempunyai hubungan erat dengan organisasi Pasundan. Karena aktivitas seperti inilah yang membuat nama Kiai Haji Muhammad Basyuni sangat popular di kalangan petani di daerah Sukabumi

Selatan. Hal ini berdampak sangat positif bukan hanya bagi Pasundan, melainkan juga bagi Al-Ittihadiyatul Islamiyyah (AII), satu organisasi sosial keagamaan, di mana kiai Basyuni duduk sebagai salah satu pimpinannya.

Sebagai ungkapan rasa terima kasihnya atas bimbingan dan bantuan para kiai seperti tersebut di atas, penduduk desa antara lain memperlihatkannya dalam bentuk kunjungan ke rumah kiai. Ada yang datang dengan membawa berbagai hasil bumi atau perikanannya, ada pula yang membawa hasil perdagangannya. Bahkan kepada para kiai yang sudah mendapat tempat di hati masyarakat, meskipun ia berada di tempat jauh, baik karena pindah atau karena diasingkan oleh pihak penguasa, tetap saja dikunjungi. Kiai Haji Ajengan Ahmad Sanusi misalnya, sejak akhir tahun 1927 diasingkan dari Sukabumi ke *Batavia Centrum* oleh pemerintah Hindia Belanda. Selama di sana, dilaporkan oleh reserse bahwa tidak kurang dari sepuluh ribu pengunjung menemuinya. Mereka datang tidak hanya dari Kabupaten Sukabumi saja, tetapi juga dari kebupaten lainnya.

Kepada para kiai yang sudah mendapat tempat di hati masyarakat, meskipun ia berada di tempat jauh, baik karena pindah atau karena diasingkan oleh pihak penguasa, tetap saja dikunjungi.

Muhammad Iskandar

Endnotes

1 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat.* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 21.
2 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* (Jakarta: LP3ES, , 1982), hal. 44.
3 Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat,* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001), hal.76-77.
4 Dhofier, *Tradisi Pesantre*n:,.....hal. 53.
5 Dhofier, *Tradisi Pesantren:*,.....hal. 51-52; Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,.....hal.92-93.
6 Hasan Moestapa, *Bab adat2: Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian Ti Eta/ ('The traditions of the Priangan people and other Sundanese'),* (Batawi, Kantor Tjitak Kangdjeng Goepernemen, 1913), hal.190.
7 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 19.
8 Dhofier, *Tradisi Pesantre*n:,.....hal. 82.
9 Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Roles of A Cultural Broker", *Comparative Studies in Society and History*, Vol.2, 1960, hal. 220-249.
10 Surat Adviseur voor Indlandse Zaken kepada Gubernur jenderal Hindia Belanda, 5 Februari 1934, salinan dalam Mailr. Geheim No.801geh/34, ARA, Den Haag.
11 Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,.....hal.109-110.
12 Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,.....hal.17-18.
13 A. Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), hal.25, 50-51.
14 Dhofier, *Tradisi Pesantre*n:,.....hal. 62-78.
15 Lihat salinan surat Adviseur voor Inlandsche Zaken dalam Mailr. Geheim No. 982x/29, Alegemeene Rijksarchief (sekarang Nationaal Archief Nederland-NAN), Den Haag.
16 Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,.....hal. 23-24.
17 Dhofier, *Tradisi Pesantre*n:,.....hal. 25.
18 Lihat lebih jauh, Mohammad Iskandar, "Kiyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi", *Prisma*. No. 2, 993.
19 Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat*, Kenang-kenangan.* Terjemahan oleh Balai Poestaka, Batavia: Kolff-Buning-Balai Poestaka, 1936), hal. 26-30.
20 Dhofier, *Tradisi Pesantre*n:,.....hal.82-83.
21 Dhofier, *Tradisi Pesantren:*,.....hal. 49.
22 Dhofier, *Tradisi Pesantren:*,.....hal. 23.
23 Wawancara dengan Kiai Haji Ajengan Anwar Musaddad pada bulan Juli 1990 di perguruan Musaddadiyah, Garut.
24 Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,.....hal. 124; Van Bruinessen, 1995: 19).
25 Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang*,..... hal.40.
26 Dhofier, *Tradisi Pesantre*n:,.....hal. 22; Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,.....hal.194; dan Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang*,..... hal. 29.
27 Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang*,..... hal.14.
28 van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren* ,.....hal. 55.
29 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 21.
30 F De Haan, *Priangan: De Preanger-Regentschappen onder het Nederlandsch Bestuut tot 1811,* (Batavia: Bataviaasch Genootschappen van Kunsten en Wetenschappen, 1911), hal.747.
31 van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah* ,... hal. 21-22.
32 Lihat, Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,.....
33 Djajadiningrat, *Kenang-kenanga*n,.....hal. 26.
34 Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuan*g,..... hal.20.

35 Mikihiro Moriyama, *A New Spirit: Sundanese Publishing and the Changing Configuration of Writing in Nineteenth-century West Java, a Doctoral Dissertation*, (Leiden University, 2003), hal. 148.
36 Mohammad Iskandar, "Aksi-aksi Kolektif Petani Ciomas Tahun 1886: Dampak Politis Bagi Pemerintahan Hindia Belanda (*Disertasi* S3, tidak diterbitkan). Program Pascasarjana Fakultas Ilmu pengetahuan Budaya-Universitas Indonesia, 2007, hal.224.
37 van Bruinessen, T*arekat Naqsabandiy*ah ,… hal. 26. Lihat juga Moriyama, *A New Spirit: Sundanese Publishing*,… hal. 149.
38 Dhofier, *Tradisi Pesantren*:,…..hal.136-137.
39 Dhofier, *Tradisi Pesantren*:,…..hal. 137.
40 van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiy*ah ,… hal. 51.
41 Informasi ini diperoleh dari adik kandung Haji Ahmad Sanusi, yaitu; Kiai Haji Ajengan Dadun Abdul Qohar, pengasuh pondok pesantren Cibadak dalam wawancara pada bulan April 1991 dan wawancara dengan Kiai Haji Zarkasih pengasuh pesantren di Sagaranten, Sukabumi pada 28 Juni 1990 serta wawancara pada 27 Juni 1990 dengan Mu'alim Owik Sarkowi, mantan Sekretaris I AII cabang Sukabumi
42 Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang*,……. hal.38.
43 Lihat Iskandar, *Para Pengemban Amanah,*…..lihat juga Iskandar, "Kiyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi",……..
44 Dhofier, *Tradisi Pesantren*:,…..hal. 103-104.
45 Dhofier, *Tradisi Pesantren:,*…..hal. 104.
46 Noer, *Gerakan Modern Islam,*….. hal. 241.
47 Noer, *Gerakan Modern Islam,*….. hal. 247-248.
48 Iskandar, *Para Pengemban Amanah*,…..hal. 104.
49 Iskandar, *Para Pengemban Amanah,*…..hal. 115.

BAB II

Pesantren, Madrasah dan Sekolah Islam: Dinamika dan Perkembangan Kontemporer

Perhatian masyarakat internasional terhadap pendidikan Islam—khususnya yang tergolong tradisional—seperti madrasah, tiba-tiba meningkat sejak kebangkitan Taliban di Afghanistan pada 1996. Perhatian yang disertai mispersepsi terus semakin meningkat pada masa pasca-Peristiwa 11 September 2001 di Amerika Serikat. Berbagai konferensi internasional, reportase dan juga wawancara diselenggarakan pihak dan lembaga asing tentang madrasah—khususnya dalam konteks Indonesia—juga pesantren. Persepsi [atau mispersepsi) mereka terlihat dalam wacana yang sering mereka ajukan—secara agak tipikal—apakah madrasah dan juga pesantren merupakan tempat persemaian benih-benih radikalisme (*seeds of radicalism*) yang berujung pada '*jihadism*', istilah lain yang sering digunakan media massa Barat untuk menyebut 'terorisme'.

Tidak mudah meyakinkan orang-orang asing yang skeptis tentang madrasah—dan pesantren serta berbagai lembaga pendidikan Islam tradisional lainnya—bahwa terlalu simplistis untuk menggeneralisasi madrasah di seluruh kawasan Dunia Muslim sebagai '*hotbed of radicalism*', berdasarkan persepsi dan pengamatan tentang madrasah di Afghanistan pada masa Taliban; atau madrasah di Pakistan yang memang berada di luar kontrol otoritas pendidikan di negara masing-masing. Karena itulah madrasah-madrasah di kedua negara ini hampir sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ulama yang cenderung

Berbagai konferensi internasional, reportase dan juga wawancara diselenggarakan pihak dan lembaga asing tentang madrasah—khususnya dalam konteks Indonesia—juga pesantren. Persepsi [atau mispersepsi) mereka terlihat dalam wacana yang sering mereka ajukan—secara agak tipikal—apakah madrasah dan juga pesantren merupakan tempat persemaian benih-benih radikalisme (*seeds of radicalism*) yang berujung pada '*jihadism*", istilah lain yang sering digunakan media massa Barat untuk menyebut 'terorisme'.

Pengamatan tentang madrasah di Afghanistan pada masa Taliban; atau madrasah di Pakistan yang memang berada di luar kontrol otoritas pendidikan di negara masing-masing. Karena itulah madrasah-madrasah di kedua negara ini hampir sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ulama yang cenderung lebih menanamkan perspektif sangat sempit tentang berbagai aspek Islam—yang pada gilirannya dengan mudah memicu radikalisme.

lebih menanamkan perspektif sangat sempit tentang berbagai aspek Islam—yang pada gilirannya dengan mudah memicu radikalisme.

Tetapi di negara-negara Muslim lainnya situasinya sangat berbeda. Untuk sekedar contoh, Presiden Mesir, Gamal Abdel Nasser, pada awal 1960-an menasionalisasi seluruh madrasah dari yang semula merupakan 'sekolah agama' menjadi sepenuhnya 'sekolah umum'—meski tetap disebut sebagai 'madrasah', karena memang tidak ada istilah selain 'sekolah' untuk menyebut lembaga pendidikan formal ini. Sejak masa itu, madrasah sepenuhnya menjadi 'sekolah umum' yang berada di bawah kontrol pemerintah Mesir. Jika kalangan orangtua ingin anaknya mendapat tambahan pendidikan agama, mereka harus mengirimnya ke lembaga pendidikan non-formal yang umumnya terkait dengan masjid atau lainnya.

Contoh lain, pemerintah Arab Saudi berbarengan dengan meningkatnya petro-dollar pada 1970-an juga menasionalisasi seluruh madrasah yang umumnya dimiliki para ulama non-pemerintah untuk kemudian menjadikannya sebagai madrasah negeri (sekolah umum) dengan kurikulum yang ditetapkan pemerintah. Salah satu di antara madrasah yang mengalami nasib seperti itu adalah Madrasah Darul Ulum yang menampung banyak murid Indonesia dan pernah dipimpin Syaikh Muhammad Yasin bin Isa al-Padani (wafat 1990).

Transformasi madrasah di negara-negara dengan mayoritas penduduk memeluk Islam ini perlu diberikan untuk melihat perkembangan madrasah, pesantren dan lembaga pendidikan Islam tradisional lain, seperti 'surau' di Indonesia. Tidak kurang pentingnya adalah mengkaji lembaga pendidikan Islam moderen seperti Sekolah Islam, yang juga merupakan bagian tidak terpisahkan dari sistem pendidikan Islam Indonesia secara keseluruhan.

Artikel ini membahas perkembangan, perubahan, dan dinamika pendidikan Islam Indonesia sejak dari pesantren, madrasah dan sekolah yang mencakup pendidikan dasar dan menengah. Selain itu, pembahasan juga diberikan untuk tingkat pendidikan tinggi Islam, baik negeri (Pendidikan Tinggi Agama Islam Negeri/PTAIN), maupun Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (PTAIS). Perkembangan dan perubahan itu terkait tidak hanya dengan dinamika umat Islam sendiri, tetapi juga lingkungan lebih luas menyangkut politik, ekonomi, sosial, dan agama. Semua perubahan itu membawa lembaga pendidikan Islam ke tahap yang tidak pernah ada sebelumnya baik dalam segi kuantitatif maupun kualitatif.

Pendidikan Islam dan Sistem Pendidikan Nasional

Sebelum membahas sistem pendidikan Islam, penting memberikan penjelasan tentang tempat dan kedudukannya dalam sistem pendidikan nasional Indonesia. Sistem dan kelembagaan pendidikan Islam Indonesia sejak dari tingkat dasar, menengah dan tinggi merupakan bagian integral dari sistem pendidikan nasional secara keseluruhan. Sistem dan kelembagaan pendidikan Islam (tradisional) seperti pesantren, pondok, surau atau dayah berkembang sejak masa awal penyebaran Islam di Indonesia (lihat artikel Muhammad Hisyam dalam jilid ini). Jadi, sistem dan lembaga pendidikan Islam merupakan tumbuh dan berkembang jauh sebelumnya datangnya pendidikan moderen berbasis-Belanda yang terutama mulai diperkenalkan pemerintah sejak 1860-an.

Sistem dan kelembagaan pendidikan Islam Indonesia sejak dari tingkat dasar, menengah dan tinggi merupakan bagian integral dari sistem pendidikan nasional secara keseluruhan.

Kehadiran pendidikan Barat menciptakan 'dikotomi' antara pendidikan Islam tradisional (pesantren, pondok, surau, dan dayah) pada satu pihak dengan pendidikan Barat moderen. Pendidikan Islam tradisional hampir sepenuhnya mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam seperti tauhid, fiqh, tafsir, bahasa Arab dan semacamnya. Sedangkan pendidikan Barat moderen sepenuhnya berisi ilmu-ilmu ilmu, bahkan tanpa menyertakan pelajaran agama.

Kehadiran pendidikan Barat menciptakan 'dikotomi' antara pendidikan Islam tradisional (pesantren, pondok, surau, dan dayah) pada satu pihak dengan pendidikan Barat modern. Dikotomi tersebut berlanjut setelah kemerdekaan Indonesia sampai akhir 1980-an ketika UU Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) No 2/1989 diberlakukan. Dalam undang-undang ini sistem pendidikan Islam diakui secara hukum sebagai bagian integral sistem pendidikan nasional.

Dikotomi tersebut berlanjut setelah kemerdekaan Indonesia sampai akhir 1980-an ketika UU Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) No 2/1989 diberlakukan. Dalam undang-undang ini sistem pendidikan Islam diakui secara hukum sebagai bagian integral sistem pendidikan nasional. Ketentuan hukum ini kemudian dikukuhkan dalam UU Sisdiknas No 20/2003 yang merupakan amandemen UU Sisdiknas No 2 Tahun 1989.

Dalam UU Sisdiknas tersebut, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan dinyatakan sebagai penanggungjawab pendidikan nasional. Meski demikian, Kementerian Agama diakui dalam Undang-undang tersebut sebagai penyelenggara pendidikan nasional.

Modernisasi Pesantren: Komparasi dengan Surau

Sejak masa penjajahan Belanda dan pascakemerdekaan di masa Presiden Sukarno, pesantren adalah lembaga pendidikan periferal dan marjinal. Pesantren pada masa ini lebih dipandang sebagai gejala pedesaan dan sekaligus simbol kekolotan, kejumudan dan keterbelakangan. Meski sebenarnya sejak 1920-an pesantren mulai mengadopsi beberapa unsur kemoderenan dalam pengelolaan lembaga dan kandungan pendidikannya, pesantren tetap saja dipandang sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional.

Keadaannya tidak banyak berubah dalam dasawarsa pertama masa kekuasaan Orde Baru. Hubungan yang kurang mulus—bahkan mungkin dapat disebut ketegangan—antara umat Islam dengan pemerintahan Presiden Soeharto membuat pesantren tetap berada di pinggir. Meski demikian, sejak pertengahan 1970-an, sebagai konsekuensi dari *developmentalism* Orde Baru, pesantren juga dipandang perlu untuk dimodernisasi. Pemerintahan Presiden Soeharto memandang penting bagi pesantren tidak hanya menjadi 'obyek' pembangunan, tetapi semestinya menjadi subyek bagi pembangunan ekonomi dan sosial.

SKB Tiga Menteri merupakan salah satu tonggak terpenting dalam integrasi pendidikan Islam ke dalam *mainstream* pendidikan nasional, dan sekaligus peningkatan kualitas SDM yang belajar pada berbagai lembaga pendidikan Islam lain. Lebih jauh lagi, kebijakan Tiga Menteri ini pada dasarnya merupakan langkah awal bagi 'reintegrasi' ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum.

Untuk kepentingan itu, Mukti Ali sebagai menteri agama memikul tugas khusus memodernisasi pesantren. *Entry point* modernisasi pesantren itu adalah SKB Tiga Menteri (Menteri Agama, Menteri P&K, dan Menteri Dalam Negeri) No. 6 tahun 1975 yang menggariskan agar madrasah—yang tentu saja terdapat di pesantren umumnya—pada semua jenjang sama posisinya dengan sekolah umum; dan untuk itu, kurikulum madrasah haruslah 70 persen pelajaran umum dan 30 persen pelajaran agama[1].

SKB Tiga Menteri merupakan salah satu tonggak terpenting dalam integrasi pendidikan Islam ke dalam *mainstream* pendidikan nasional, dan sekaligus peningkatan kualitas SDM yang belajar pada berbagai lembaga pendidikan Islam lain. Lebih jauh lagi, kebijakan Tiga Menteri ini pada dasarnya merupakan langkah awal bagi 'reintegrasi' ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum.

Meski kebijakan Tiga Menteri ini semula mendapat tantangan keras dari kalangan pengelola pendidikan Islam—pesantren dan madrasah khususnya—tetapi gelindingan modernisasi madrasah dan pesantren sudah tidak bisa dimundurkan lagi. Dalam gelindingan modernisasi, madrasah dan pesantren berhadapan dengan krisis identitas yang memang sejak semula sudah dikhawatirkan mereka yang menentang kebijakan tersebut. Kekhawatiran itu adalah bahwa muatan pelajaran umum yang begitu besar, pada gilirannya dapat menghilangkan misi, substansi, dan karakter pendidikan Islam itu sendiri.

Pergulatan identitas ini masih terus berlanjut sampai sekarang ini. Sistem pendidikan Islam sering sekali masih bergulat di antara '*academic expectation*', harapan untuk keunggulan akademis dan mutu pendidikan sebagai lembaga pendidikan, dengan '*social expectation*', harapan sosial umat Islam bahwa lembaga-lembaga pendidikan Islam memikul tugas pembinaan anak-anak umat sebagai lembaga dakwah[2].

Tetapi, sekali lagi, modernisasi pendidikan Islam—khususnya pesantren—nampaknya sudah menjadi keharusan sejarah. Modernisasi itu akhirnya dikukuhkan dengan UUSPN 1989 yang selain secara umum mengakui sistem pendidikan Islam, tetapi juga menetapkan bahwa madrasah ekuivalen dengan sekolah umum. Bahkan, madrasah pada dasarnya adalah 'sekolah umum' yang memiliki ciri keagamaan (Islam). Tetapi, bagaimana perumusan 'ciri', 'nuansa', atau 'karakter' Islam itu, sampai sekarang ini masih merupakan agenda yang belum terselesaikan secara tuntas.

Potret pesantren dewasa ini, jelas jauh lebih kompleks daripada pesantren di masa silam. Berbagai perkembangan dan dinamika menghadirkan peluang dan sekaligus tantangan bagi pesantren.

Kini, sementara proses modernisasi pendidikan Islam masih jauh daripada selesai tantangan-tantangan baru yang bersifat global telah hadir pula. Tantangan-tantangan global itu—dalam bentuk globalisasi dan "globalisme"—menyangkut tidak hanya bidang ekonomi, politik dan informasi, tetapi juga dalam bidang pendidikan. Pendidikan Islam, khususnya, khususnya pesantren—yang sekali lagi bukan hanya merupakan lembaga pendidikan, tetapi juga lembaga dakwah—juga tidak luput dari tantangan globalisasi itu.

Potret pesantren dewasa ini, jelas jauh lebih kompleks daripada pesantren di masa silam[3]. Berbagai perkembangan dan dinamika menghadirkan peluang dan sekaligus tantangan bagi pesantren. Kompleksitas tantangan itu menjadi lebih rumit lagi, ketika kita harus mengakui, bahwa secara internal pesantren masih menghadapi berbagai masalah yang masih belum terselesaikan sampai sekarang, khususnya sejak pesantren mengalami modernisasi pada 1970-an.

Tantangan dan masalah internal pesantren pasca modernisasi dan tantangan globalisasi pada hari ini dan masa depan, secara umum adalah sebagai berikut: *Pertama,* jenis pendidikan yang dipilih dan dilaksanakan. Dengan terjadinya perubahan-perubahan kebijakan dan politik pendidikan sejak tahun 1970-an dan peluang-peluang baru seperti diisyaratkan dalam paradigma baru pendidikan nasional, seperti yang dikemukakan di atas, kini pesantren memiliki peluang dan sekaligus tantangan berkenaan dengan jenis pendidikan yang dapat dipilih dan diselenggarakan, yang setidak-tidaknya kini menyediakan empat pilihan:

Pertama; pendidikan yang berpusat pada *tafaqquh fi al-din*, seperti tradisi pesantren pada masa pra-modernisasi (pesantren *salafiyyah*), dengan kurikulum yang hampir sepenuhnya ilmu agama. Di tengah arus modernisasi pesantren belakangan terdapat kecenderungan sejumlah pesantren untuk mempertahankan atau bahkan kembali kepada karakter *Salafiyyah*nya.

Harapan pertama dan utama adalah agar pesantren tetap menjalankan peran sangat krusialnya dalam tiga hal pokok: Pertama, transmissi ilmu-ilmu dan pengetahuan Islam (*transmission of Islamic knowledge*). Kedua, pemeliharaan tradisi Islam (*maintenance of Islamic tradition*). Ketiga, reproduksi (calon-calon) ulama (*reproduction of `ulama'*).

Kedua, pendidikan madrasah yang mengikuti kurikulum Diknas dan Depag. Madrasah semula merupakan 'pendidikan agama plus umum', tetapi dengan ekuivalensi seperti digariskan UUSPN 1989 adalah 'sekolah umum berciri agama'. Ketiga; sekolah Islam yang mengikuti kurikulum Diknas, yang pada dasarnya adalah 'pendidikan umum plus agama'. Keempat, pendidikan ketrampilan (*vocational training*), apakah mengikuti model 'STM' atau MAK/SMK.

Keempat jenis pilihan ini dapat dilaksanakan dalam satu pesantren tertentu. Keempat pilihan ini secara secara implisit mengakomodasi hampir keseluruhan harapan masyarakat secara sekaligus kepada pesantren. Harapan pertama dan utama adalah agar pesantren tetap menjalankan peran sangat krusialnya dalam tiga hal pokok: Pertama, transmissi ilmu-ilmu dan pengetahuan Islam (*transmission of Islamic knowledge*). Kedua, pemeliharaan tradisi Islam (*maintenance of Islamic tradition*). Ketiga, reproduksi (calon-calon) ulama (*reproduction of `ulama'*).

Harapan kedua adalah agar para santri tidak hanya mengetahui ilmu agama, tetapi juga ilmu umum dan, dengan demikian, dapat melakukan mobilitas pendidikan. Dan harapan ketiga, agar para santri memiliki ketrampilan, keahlian atau *life skills*—khususnya dalam bidang-bidang sains dan teknologi yang menjadi karakter dan ciri masa globalisasi—yang pada gilirannya membuat mereka memiliki dasar-dasar "*competitive advantage*" dalam lapangan kerja, sebagaimana dituntut di alam globalisasi.

Pengembangan "*competitive advantage*" atau "*competitive edge*" di dunia pesantren jelas bukanlah hal yang mudah. Pengembangan itu, bukan hanya memerlukan penyediaan SDM guru yang kualified, laboratorium/bengkel kerja dan hardware lain, tetapi juga perubahan sikap teologis dan budaya.

Pengembangan "*competitive advantage*" atau "*competitive edge*" di dunia pesantren jelas bukanlah hal yang mudah. Pengembangan itu, bukan hanya memerlukan penyediaan SDM guru yang qualified, laboratorium/bengkel kerja dan *hardware* lain, tetapi juga perubahan sikap teologis dan budaya. Bukan rahasia lagi, bahwa paham teologis yang dominan di kalangan pesantren masih cenderung meminggirkan ilmu-ilmu yang berkenaan dengan sains dan teknologi, karena secara epistimologis dianggap tidak atau kurang sah, karena sains dan teknologi merupakan produk rasio dan pengujian empiris. Lebih jauh, budaya sains dan teknologi masih kurang mendapat tempat dalam masyarakat kita umumnya; tingkat melek—apalagi budaya—komputer, bisa diduga, masih sangat rendah dalam masyarakat kita umumnya, *wa bil-khusus* di kalangan pesantren.

Tetapi, sekali lagi, mengambil keseluruhan pilihan jenis pendidikan ini jelas mengandung berbagai kesulitan dan dilema tertentu bagi pesantren. Kesulitan itu terletak bukan hanya pada keterbatasan kapasitas kelembagaan, tetapi juga karena masih lemahnya SDM yang qualified dalam proses pembelajaran, dan keterbatasan-keterbatasan lainnya. Karena itu, langkah yang paling realistis adalah mengambil satu atau dua pilihan itu, sementara sedikit banyak berusaha mengakomodasi pilihan-pilihan lainnya.

Kedua, berkaitan dengan masalah pertama di atas adalah persoalan identitas diri pondok pesantren. Pada satu segi, pengakuan atas dan penyetaraan pendidikan yang berlangsung di pesantren telah membuka berbagai peluang bagi penyelenggaran berbagai jenis pendidikan di pesantren. Tetapi pengambilan pilihan-pilihan tadi sangat bisa jadi dapat mengorbankan identitas pesantren sebagaimana telah terpatri di dalam masyarakat.

Di sini terjadi perbenturan antara '*social expectations*' dengan '*academic expectations*' yang disinggung di atas. Tidak hanya itu, keterlibatan pesantren dalam program-program non-kependidikan seperti pengembangan pesantren sebagai pusat koperasi, pusat pengembangan teknologi tepat guna bagi pedesaan, pusat pengembangan pertanian dan peternakan, pusat penyelamatan lingkungan hidup, pusat pengembangan HAM dan demokrasi, dan sebagainya juga dapat mengaburkan identitas pesantren.

Lebih jauh, paradigma baru pendidikan nasional juga sangat menekankan kenyataan pesantren sebagai "pendidikan berbasiskan masyarakat" (*community-based education)* selama berabad-abad. Pada satu segi, pengakuan ini merupakan perkembangan yang positif, khususnya menyangkut eksistensi pendidikan pesantren itu sendiri. Tetapi, pada segi lain, pengakuan itu secara implisit menuntut peran lebih besar masyarakat dalam pendidikan pesantren.

Potret paradigma baru pendidikan nasional juga sangat menekankan kenyataan pesantren sebagai "pendidikan berbasiskan masyarakat" (community-based education) selama berabad-abad. Pada satu segi, pengakuan ini merupakan perkembangan yang positif, khususnya menyangkut eksistensi pendidikan pesantren itu sendiri. Tetapi, pada segi lain, pengakuan itu secara implisit menuntut peran lebih besar masyarakat dalam pendidikan pesantren.

Dalam kerangka itu, masyarakat kini dituntut tidak hanya mendirikan bangunan fisik dan perangkat-perangkat pokok pesantren, tetapi lebih-lebih lagi dalam mengembangkannya menjadi pendidikan berkualitas (*quality education*) untuk menyiapkan peserta didik yang memiliki—setidak-tidaknya dasar-dasar—

Yayasan Pondok Pesantren Cipasung, Tasikmalaya merupakan salah satu pondok pesantren modern yang memiliki komplek pendidikan meliputi MI, MTS, MA dan Institut Agama Islam Cipasung. Pondok ini juga memiliki fasilitas pendidikan yang lengkap dan modern.

Sumber: Dokumen Pondok Pesantren Cipasung, Tasikmalaya.

Situasi sosiologis umat Islam Indonesia, yang dalam beberapa dasawarsa terakhir menemukan '*new attachment*' kepada Islam merupakan modal yang sangat berharga bagi pesantren. Fenomena kemunculan 'pesantren urban', 'sekolah Islam unggulan' dan sebagainya merefleksikan, bahwa pendidikan pesantren atau yang bermodel pesantren tetap mendapat tempat yang semakin kuat.

keunggulan kompetitif tersebut. Di sini, masyarakat pendukung pesantren diharapkan dapat menyediakan berbagai prasarana dan sarana pendukung yang lebih memadai bagi terselenggaranya pendidikan yang mampu mendorong penanaman dasar-dasar keunggulan kompetitif tersebut.

Ketiga, penguatan kelembagaan dan manajemen. Perubahan-perubahan kebijakan pendidikan nasional—misalnya yang menekankan pada peran pesantren sebagai '*community-based education*'—dan tantangan-tantangan global mengharuskan pesantren memperkuat dan memberdayakan kelembagaannya. UU Yayasan yang baru juga menghendaki pesantren meninjau dan merumuskan kembali kelembagaan pesantren dan hubungannya dengan para pelaksana kependidikan; madrasah dan/atau sekolah. Kelembagaan pesantren semakin bertitiktolak pada prinsip-prinsip kemandirian (otonom), akuntabilitas dan kredibilitas.

Dalam mewujudkan *quality education* pesantren kian memberikan ruang gerak lebih besar kepada para pelaksana pendidikan, khususnya kepala madrasah atau kepala sekolah agar: Pertama, dapat mengorganisasi dan memberdayakan sumber daya yang ada untuk memberikan dukungan yang memadai bagi terselenggaranya proses belajar mengajar yang maksimal, bahan pengajaran yang cukup, dan pemeliharaan fasilitas yang baik; kedua, dapat berkomunikasi secara teratur dengan kepemimpinan pesantren (dan/atau yayasan), guru, staf, orangtua, siswa, masyarakat, dan pemerintah setempat.

Selanjutnya, kian banyak pesantren yang dikelola dengan manajemen moderen sehingga pendidikan yang diselenggarakannya dapat lebih efisien dan efektif. Prinsip-prinsip manajemen moderen seperti '*total quality management*' (TQM) atau '*corporate good governance*' yang sudah mulai diterapkan pada sementara lembaga pendidikan lain, agaknya dapat pula mulai dikaji penerapannya di lingkungan pesantren.

Secara historis surau sebagai lembaga pendidikan Islam yang lengkap merupakan komplek bangunan yang terdiri dari masjid, bangunan-bangunan untuk tempat belajar, dan surau-surau kecil yang sekaligus menjadi pemondokan murid-murid yang belajar di surau.

Meski pesantren menghadapi berbagai tantangan, seperti dikemukakan di atas, peluang bagi pendidikan pesantren jelas masih tetap besar. Situasi sosiologis umat Islam Indonesia, yang dalam beberapa dasawarsa terakhir menemukan '*new attachment*' kepada Islam merupakan modal yang sangat berharga bagi pesantren. Fenomena kemunculan 'pesantren urban', 'sekolah Islam unggulan' dan sebagainya merefleksikan, bahwa pendidikan pesantren atau yang bermodel pesantren tetap mendapat tempat yang semakin kuat. Kini tinggal bagi pesantren itu sendiri untuk memberdayakan dirinya untuk mampu benar-benar menjadi 'pendidikan alternatif' dalam menghadapi arus perubahan.

Berbeda dengan pesantren yang tetap bertahan di tengah berbagai tantangan, 'surau' yang juga merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional tidak mampu bertahan di tengah berbagai perubahan. Surau di Sumatera Barat pada pada

dasarnya sama dengan pesantren di Jawa. Dalam konteks ini, surau lebih dari sekedar 'langgar' atau 'mushalla'. Tentu saja ada, sejak masa awal penyebaran Islam di Minangkabau terdapat surau yang merupakan sekedar tempat belajar mengaji dan pengetahuan dasar tentang Islam. Surau seperti ini sekaligus menjadi tempat sosialisasi adat istiadat, belajar silat dan lain-lain. Surau kecil ini bahkan mendapatkan tempat khusus dalam sistem adat; ia menjadi 'rumah' tempat tidur bagi anak laki-laki, karena dalam adat Minang, mereka tidak punya kamar di rumah ibunya. Surau juga menjadi tempat "anak dagang" atau 'pedagang babelok' dalam perjalanan mereka mencari rezeki dari pekan ke pekan.

Tetapi penting dikemukakan, secara historis surau sebagai lembaga pendidikan Islam yang lengkap merupakan komplek bangunan yang terdiri dari masjid, bangunan-bangunan untuk tempat belajar, dan surau-surau kecil yang sekaligus menjadi pemondokan murid-murid yang belajar di surau. Pola dasar *(prototype)* surau seperti ini adalah Surau Ulakan yang didirikan Syekh Burhanuddin (1646-1691). Selanjutnya surau-surau seperti ini berkembang ke wilayah darek, seperti Surau Koto Tuo (Tuanku Nan Tuo) Agam yang memiliki distingsi dalam bidang tafsir; Surau Kotogadang yang terkenal sebagai pusat ilmu mantiq dan ma`ani; Surau Sumanik, tersohor kuat dalam tafsir dan fara'id; Surau Kamang, terkenal karena kuat dalam ilmu-ilmu bahasa Arab; Surau Talang, dan Surau Salayo, yang keduanya terkenal dalam bidang nahwu-sharaf. Keseluruhan surau ini mencapai puncak kejayaannya dalam masa pra-Padri).

Gerakan pemurnian radikal Padri menghancurkan banyak surau. Dalam masa pasca-Perang Padri, hanya beberapa surau besar saja yang mampu bertahan.

Surau Nagari di Lubuk Bauk, Sumatra Barat.
Surau di Milangkabau tidak hanya sekedar menjadi tempat belajar mengaji dan pengetahuan dasar tentang Islam tetapi sekaligus menjadi tempat sosialisasi adat istiadat, belajar silat dan lain-lain.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Di antaranya, adalah Surau Batuhampar yang didirikan Syekh Abdurrahman (1777-1888), kakek Bung Hatta. Pada masa pasca-kemerdekaan hanya Surau Candung dan Surau Parabek yang dapat terus tegak.

Jelas, bahwa kemunduran surau disebabkan datang gelombang demi gelombang pembaruan keagamaan dan pendidikan umum di Sumatera Barat. Gelombang pemurnian Islam yang dilancarkan Padri dan kemunculan modernisme Islam Salafi pada awal abad 20 memunculkan corak Islam yang tidak kompatibel dengan 'tradisi dan sistem nilai surau'. Sementara gelombang pendidikan umum (Belanda) yang menemukan momentumnya sejak perempatan terakhir abad 19 menyeret anak-anak muda menjauh dari pendidikan surau.

Sistem nilai dan tradisi surau—yang mirip jika tidak sama dengan sistem nilai dan tradisi pesantren—tidak kompatibel dengan realitas historis dan sosiologis masyarakat Minangkabau. Pertama, masyarakat Minang adalah masyarakat yang terbuka dan responsif kepada "pembaruan" dan "alam kemajuan".

Apakah 'tradisi dan sistem nilai surau' itu? Tradisi ini sebagian besarnya mirip dengan "tradisi dan sistem nilai pesantren" di Jawa. Tradisi itu, pada dasarnya, bertumpu pada pandangan dunia, ideologi keagamaan dan praktek keislaman yang lazimnya disebut sebagai 'Islam tradisi' atau 'Islam tradisional'. Secara lebih spesifik, semua ini diaktualisasikan dengan kepenganutan kepada kalam Asy`ari, fiqh Syafi`i, dan tasawuf al-Ghazali. Yang terakhir ini diperkuat lagi dengan tarekat-tarekat yang pada gilirannya mewarnai distingsi surau.

Sistem nilai dan tradisi surau—yang mirip jika tidak sama dengan sistem nilai dan tradisi pesantren—tidak kompatibel dengan realitas historis dan sosiologis masyarakat Minangkabau. Pertama, masyarakat Minang adalah masyarakat yang terbuka dan responsif kepada "pembaruan" dan "alam kemajuan". Karena itu ketika gelombang pembaruan atau tepatnya pemurnian Islam, baik yang diwakili gerakan Padri maupun Kaum Muda pada awal abad 20, maka surau menjadi sasaran dan target pembaruan, karena surau dipandang memegangi paham dan praktek keagamaan yang "tradisional", yang penuh dengan bid`ah, khurafat dan takhyul. Begitu juga, ketika sekolah-sekolah Belanda (*volkscholen*) diperkenalkan pada perempatan terakhir abad 19 dengan cepat masyarakat Minang meresponi, karena inilah lembaga pendidikan yang dapat mengantarkan mereka ke 'alam kemajuan' (*world of progress*).

Watak sosiologis dan perkembangan historis ini membuat posisi sosial surau semakin lemah dan merosot dari waktu ke waktu. Meski kalangan surau berusaha mengkonsolidasikan diri dengan membentuk PERTI misalnya, perubahan-perubahan sosiologis dan kultural yang berlangsung dalam masyarakat Minang membuat surau tidak pernah lagi bisa bangkit. Perubahan-perubahan sosiologis dan kultural itu nampaknya sudah *irreversible*, tidak bisa dimundurkan lagi. Karena itu, jika surau ingin dibangkitkan kembali, maka alternatif yang paling mungkin adalah mengembangkan surau dalam kerangka realitas sosiologis dan kultural masa kini. Adopsi "pesantren" dalam masyarakat Minang sekarang agaknya merupakan pencerminan dari bentuk respon yang dipilih.

Pergurusan Diniyan Putri Padang Panjang. Adopsi kelembagaan pesantren di Sumatera Barat mulai terjadi ketika modernisasi pesantren kian mendapatkan momentumnya sejak 1970-an.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Memang sulit mengetahui waktu yang pasti kapan adopsi dan penggunaan istilah pesantren mulai meluas di Sumatera Barat. Bisa dipastikan, penggunaan istilah "pesantren" yang sebenarnya secara historis lebih merupakan tradisi "Jawa", bukan karena latah mengikuti hegemoni budaya Jawa masa Orde Baru. Tetapi didasari kesadaran tentang "stigma" negatif yang sudah terlanjur dilekatkan banyak warga Minang sendiri terhadap "surau". Apalagi, seperti dikemukakan di atas, istilah "surau" sebagai nomenklatur telah terlanjur lenyap dalam wacana dan kelembagaan pendidikan.

Adopsi kelembagaan pesantren di Sumatera Barat mulai terjadi ketika modernisasi pesantren kian mendapatkan momentumnya sejak 1970-an, sementara surau sebagai lembaga pendidikan semakin terpinggir. Hasilnya, sekali lagi, nomenklatur 'surau' sebagai lembaga pendidikan Islam menghilang, bahkan di Sumatera Barat sendiri, sementara istilah 'pesantren' semakin populer dan kian banyak didirikan. Menurut data Departemen Agama (2002), di Sumatera Barat terdapat 39 pondok pesantren; dan 10 di antaranya juga menyelenggarakan pendidikan formal, apakah madrasah atau sekolah umum.

Salah satu eksperimen yang menonjol dalam adopsi pesantren di Sumatera Barat adalah Pesantren Moderen Prof. DR. Buya Hamka di Pasar Usang, sekitar 20 kilometer dari kota Padang. Pesantren Moderen Buya Hamka ternyata merupakan eksperimen yang sukses. Pesantren ini bukan hanya dapat memberikan pendidikan agama kepada para santrinya, tetapi juga mampu menjadikan dirinya sebagai lembaga pendidikan unggulan, termasuk dalam bidang umum sekalipun. NEM santri Ibtidaiyah dan Tsanawiyah-nya menduduki rangking salah satu yang terbaik, jika tidak yang terbaik di Sumatera Barat .

Peran surau agaknya bisa direvitalisasi untuk menjadi sekedar semacam langgar atau mushalla; menjadi institusi awal dan dasar bagi anak-anak Minang setidak-tidaknya untuk belajar mengaji. Jika masih mungkin, surau seperti ini juga bisa juga sekaligus direvitalisasi untuk sosialisasi nilai-nilai adat, budaya dan tradisi keminangan.

Meski sukses, jelas Pesantren (Buya Hamka atau semacamnya) tidak bisa menggantikan peran dan fungsi surau tradisional. Sekali lagi, surau dalam sistem sosial-budaya dan keagamaan Minang lebih daripada sekedar institusi pendidikan keagamaan. Ia sekaligus merupakan institusi adat dan budaya. Namun, setidaknya dari sudut pendidikan keislaman, dan sekaligus reproduksi ulama, keberhasilan Pesantren Moderen Buya Hamka hemat saya bisa direduplikasi di tempat lain di Sumatera Barat.

Pada pihak lain, peran surau agaknya bisa direvitalisasi untuk menjadi sekedar semacam langgar atau mushalla; menjadi institusi awal dan dasar bagi anak-anak Minang setidak-tidaknya untuk belajar mengaji. Jika masih mungkin, surau seperti ini juga bisa juga sekaligus direvitalisasi untuk sosialisasi nilai-nilai adat, budaya dan tradisi keminangan.

Karena modernisasi dan urbanisasi, surau agaknya memang tidak lagi menjadi 'kamar' bagi anak-anak laki, atau menjadi tempat diam bagi laki-laki tua yang ditinggal wafat oleh istrinya; agaknya juga tidak lagi menjadi tempat bermalam bagi laki-laki pedagang "*babelok*". Tetapi setidak-tidaknya surau masih bisa secara efektif dimanfaatkan untuk kepentingan transmissi nilai-nilai dasar keagamaan dan adat istiadat Minang yang konon, "*tak lakang di paneh, tak lapuak di hujan*".

Namun penting dicatat, pesantren juga mengalami perubahan yang sangat signifikan karena berlangsungnya modernisasi pesantren di Jawa sejak masa awal Orde Baru. Dalam perubahan-perubahan itu, pesantren menyesuaikan diri dengan membuka peluang untuk memiliki empat pilihan jenis pendidikan. Pertama, pendidikan yang berkonsentrasi pada *tafaqquh fi al-din*; kedua, pendidikan berbasis madrasah; ketiga, pendidikan berbasis sekolah umum; dan keempat, pendidikan berbasis ketrampilan. Keempat pilihan ini memang tidak harus dipertentangkan, karena pilihan-pilihan ini dapat dikombinasikan.

Tetapi berbagai perubahan baik dalam jenis pendidikan yang dapat diselenggarakan dan terdapatnya harapan-harapan sosial yang beragam, menimbulkan kekhawatiran yang cukup intens di kalangan pesantren tentang identitas dan jati diri lembaga ini. Kekhawatiran itu khususnya menyangkut tiga fungsi pokok utama pesantren secara konvensional. Pertama, transmissi dan transfer ilmu pengetahuan Islam; kedua, pemeliharaan tradisi Islam; dan ketiga, penciptaan kader-kader ulama. Kemunculan pesantren-pesantren di Sumatera Barat dalam beberapa dasawarsa terakhir dapat dikatakan merupakan pencerminan dari kekhawatiran itu. Sementara pada waktu yang sama juga dituntut memenuhi harapan-harapan sosial lainnya, jika pesantren di Sumatera Barat dapat tidak hanya bertahan, tetapi juga berkembang baik.

Transformasi Madrasah

Kembali kepada soal peningkatan perhatian dan minat kalangan internasional pada madrasah, patut disimak beberapa hal berikut:

> "Sejak Taliban memasuki Kabul pada 26 September 1996, media Barat bergulat memecahkan pertanyaan tentang watak radikalisme Islam dan hubungannya dengan pendidikan agama. Sejumlah komentator dengan cepat menyebut sumber kebangkitan kaum radikal tersebut pada madrasah, yakni sekolah agama yang diabdikan untuk studi tradisi keilmuan Islam. Sebuah artikel yang banyak dikutip dalam *New York Times Magazine* melaporkan, terdapat sekitar satu juta murid belajar pada kira-kira 10.000 madrasah di Pakistan; dan Islam militan berada pada jantung kebanyakan madrasah itu. Banyak komentator lain mencurigai adanya semangat yang sama militannya berada pada jantung pendidikan madrasah di mana-mana".

Sejak Taliban memasuki Kabul pada 26 September 1996, media Barat bergulat memecahkan pertanyaan tentang watak radikalisme Islam dan hubungannya dengan pendidikan agama.

Itulah awal pengantar Indonesianis, Robert W Hefner bertajuk 'Introduction: The Culture, Politics and Future of Muslim Education', dalam buku yang suntingannya bersama Muhammad Qasim Zaman, *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Islamic Education* (2007)[4]. Buku ini tak salah lagi merupakan salah satu bentuk respon terhadap kecurigaan-kecurigaan tersebut dengan mengungkapkan berbagai perkembangan dan realitas madrasah di beberapa penjuru Dunia Muslim yang jelas tidak seragam. Madrasah secara historis bisa berarti pendidikan Islam tingkat dasar, menengah dan tinggi (setingkat 'college'). Lebih daripada itu, madrasah terkait dengan berbagai aspek kehidupan Muslim lainnya, seperti budaya, sosial, politik, dan sebagainya.

Kenyataan itu bisa dilihat dari tulisan-tulisan yang ada dalam buku ini, yang merupakan kajian relatif komprehensif tentang madrasah di masa moderen dan kontemporer. Memang ada beberapa kajian lain, seperti karya George Makdisi (1981), Jonathan Berkey (1992), atau Michael Chamberlain (1994); tetapi tentang madrasah di masa klasik dan abad pertengahan.

Meski demikian, madrasah moderen jelas dalam segi-segi tertentu merupakan kesinambungan madrasah abad pertengahan. Sejak masa ini madrasah bagi banyak masyarakat Muslim tidak sekedar lembaga pendidikan; ia menjadi lembaga sangat penting bagi identitas Muslim. Itulah argumen pokok Jonathan Berkey dalam '*Madrasas Medieval and Modern: Politics, Education, and the Problem of Muslim Identity*' (2007). [5]

Perkembangan madrasah Indonesia sangat menarik. Sejarah panjang madrasah sebelum kemunculan 'wajah baru'-nya adalah sejarah tentang keterpinggiran dan keterbelakangan sejak dasawarsa-dasawarsa awal abad ke-20 di bawah kekuasaan Belanda sampai tercapainya kemerdekaan pada 1945.

Al-Azhar, Kairo, sering disebut sebagai salah satu madrasah (*college*) tertua, atau bahkan sebagai universitas tertua di dunia; dan sekaligus sebagai lembaga dakwah. Berabad-abad memiliki otoritas keagamaan dan keilmuan yang kuat, Presiden Nasser menasionalisasi al-Azhar sejak 1960-an, menjadikannya sebagai lembaga semi-pemerintah. Akibatnya, otoritasnya mengalami kemerosotan. Tetapi sejak beberapa dasawarsa terakhir, al-Azhar berusaha kembali bangkit, seperti dikemukakan Malika Zeghal dalam *The Re-centering of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt* (2007).[6]

Perkembangan madrasah Indonesia sangat menarik. Sejarah panjang madrasah sebelum kemunculan 'wajah baru'-nya adalah sejarah tentang keterpinggiran dan keterbelakangan sejak dasawarsa-dasawarsa awal abad ke-20 di bawah kekuasaan Belanda sampai tercapainya kemerdekaan pada 1945.

Tetapi sejak awal 1970-an, berkat Menteri Agama, Profesor A Mukti Ali, merintis jalan ke arah transformasi madrasah—dan juga perguruan tinggi Islam. Dan, momentum itu, dalam berbagai kesempatan saya sebut sebagai *mainstreaming of Islamic education*—pengarusutamaan pendidikan Islam; tegasnya, dari yang semula berada di pinggiran menuju ke 'tengah', ke dalam arus utama pendidikan nasional Indonesia secara keseluruhan.

Madrasah di Timur Tengah—khususnya tipikal klasik, yang hampir sebangun dengan pesantren salafi (tradisional) di Indonesia—jelas merupakan salah satu kelembagaan otoritas ulama. Madrasah tipikal klasik yang masih bertahan dalam

Suasana Masjid Al-Azhar tahun 1880. Masjid ini tidak hanya diperuntukkan sebagai tempat solat tetapi juga digunakan sebagai tempat belajar mengajar. *Sumber: A.M. Fachri. 2010.* Jauh di Mata Dekat di Hati: Potret Hubungan Indonesia-Mesir. *Kedutaan Besar Indonesia Cairo.*

masyarakat Muslim tertentu sampai sekarang tetap memainkan peran itu. Salah satu contohnya Madrasah Deoband di Asia Selatan, yang menghadapi berbagai tantangan intra-Muslim dan lingkungan lebih luas. Ini terlihat dalam artikel Muhammad Qasim Zaman, 'Tradition and Authority in Deobandi Madrasas of South India', dan Barbara Metcalf, 'Madrasas and Minorities in Secular India' (2007). Dinamika madrasah di lingkungan minoritas Muslim lain bisa disimak dari pengalaman Inggris seperti diungkapkan Peter Mandaville.

Menghadapi berbagai tantangan, madrasah di lingkungan masyarakat Muslim manapun jelas mengalami perubahan dan bahkan transformasi, yang membuatnya bisa bertahan. Dalam pandangan Dale Eickelman, madrasah di Marocco gagal meresponi perubahan sehingga peran publiknya terus memudar. Sementara *medrese* Turki yang dihapuskan Ataturk pada 1924; tetapi dalam beberapa dasawarsa terakhir muncul berbagai model pendidikan Islam. Gerakan Nurculuk terutama melalui sayap dan jaringan Fethullah Gullen memperkenalkan sistem pendidikan keagamaan alternatif yang sering disebut sebagai '*hidden medresse*', madrasah terselubung. Pada ujung lain, seperti diungkap Louis Brenner, madrasah di Mali, Afrika, mengalami transformasi sehingga mampu bertahan sebagai institusi mediasi sosial-keagamaan.

Jika dibandingkan dengan negara-negara Muslim tersebut, perkembangan madrasah Indonesia sangat menarik. Sejarah panjang madrasah sebelum kemunculan 'wajah baru'-nya adalah sejarah tentang keterpinggiran dan keterbelakangan sejak dasawarsa-dasawarsa awal abad 20 di bawah kekuasaan Belanda sampai tercapainya kemerdekaan pada 1945.

Jika dibandingkan dengan negara-negara Muslim tersebut, perkembangan madrasah Indonesia sangat menarik. Sejarah panjang madrasah sebelum kemunculan 'wajah baru'-nya adalah sejarah tentang keterpinggiran dan keterbelakangan sejak dasawarsa-dasawarsa awal abad 20 di bawah kekuasaan Belanda sampai tercapainya kemerdekaan pada 1945.

Tetapi sejak awal 1970-an, berkat Menteri Agama, Profesor A Mukti Ali, merintis jalan ke arah transformasi madrasah—dan juga perguruan tinggi Islam. Dan, momentum itu, dalam berbagai kesempatan saya sebut sebagai '*mainstreaming of Islamic education*'—pengarusutamaan pendidikan Islam; tegasnya, dari yang semula berada di pinggiran menuju ke 'tengah', ke dalam arus utama pendidikan nasional Indonesia secara keseluruhan.

Tidak ragu lagi, pencapaian pendidikan madrasah (MI, MTs, MA) dalam empat dasawarsa terakhir sangat fenomenal. Pencapaian paling utama dari segi hukum adalah pengakuan negara melalui UU terhadap madrasah—melalui UU Sisdiknas No 2/1989 dan UU Sisdiknas Mo 20/2003. Dengan UU ini, madrasah tidak lagi marjinal dan terasing dari pendidikan nasional secara keseluruhan.

Tidak ragu lagi, pencapaian pendidikan madrasah (MI, MTs, MA) dalam empat dasawarsa terakhir sangat fenomenal. Pencapaian paling utama dari segi hukum adalah pengakuan negara melalui UU terhadap madrasah—melalui UU Sisdiknas No 2/1989 dan UU Sisdiknas Mo 20/2003. Dengan UU ini, madrasah tidak lagi marjinal dan terasing dari pendidikan nasional secara keseluruhan. Seperti disampaikan Azra[7], sebaliknya madrasah mengalami *mainstreaming*, pengarusutamaan yang membawa madrasah ke dalam transformasi dan pembaharuan yang sangat fenomenal.[8]

Meski demikian, pengarusutamaan itu masih belum tuntas; dalam segi-segi tertentu madrasah masih mendapat perlakuan diskriminatif. Misalnya saja dari segi anggaran. Karena Kementerian Agama adalah instansi vertikal—yang

Madrasah Aliyah Nahdlatul Ulama Pondok Pesanteran Mojosari. Sejak awal 1970an, berkat Menteri Agama, Profesor A Mukti Ali, dirintis sebuah jalan ke arah transformasi madrasah kedalam arus pendidikan nasional.

Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

tidak termasuk didesentralisasikan—pemerintah daerah dan DPRD (provinsi, kabupaten/kota) tidak dapat/tidak bersedia memberikan anggaran rutin kepada madrasah, termasuk tambahan insentif kepada guru madrasah. Padahal, madrasah adalah lembaga pendidikan di mana anak bangsa juga mendapatkan pendidikannnya—sama dengan sekolah umum di bawah Kemendiknas. Perlakuan diskriminatif ini masih terus berlanjut tanpa ada usaha kongkrit dari Kementerian Agama untuk menyelesaikannya.

Meresponi diskriminasi itu, penulis (Azra) pernah menyarankan secara terbuka dalam wawancara dengan Harian *Kompas*, bahwa hanya ada tiga alternatif bagi Kemenag untuk menyelesaikan masalah ini. Pertama; membiarkan dan melanjutkan statusquo yang diskriminatif tersebut; kedua, membuat SKB Tiga Menteri—Menag, Mendiknas, dan Mendagri—yang tidak memperlakukan madrasah sebagai instansi vertikal; dan ketiga, menyerahkan pengelolaan madrasah kepada Kemendiknas. Hemat saya, *option* yang kedua itu agaknya yang lebih bisa diterima Kemenag dan lingkungan madrasah sendiri.

Azra dkk menyimpulkan, sistem pendidikan Islam Indonesia termasuk ke dalam rangking sistem pendidikan paling terbuka dan inovatif di dunia.

Sambil menunggu penyelesaian diskriminasi tersebut, jelas pencapaian penting dalam soal kedudukan hukum di atas jelas telah mendorong pencapaian lebih lanjut yang juga tidak kalah pentingnya, yakni peningkatan kualitas pendidikan madrasah dan sekaligus penambahan kuantitas madrasah pada ketiga tingkatannya.

Sebagai contoh, menurut data 2005, MI berjumlah 22.799 yang terdiri dari 1.486 (6,5 % MIN) dan 21.317 MI Swasta (93,5 % Swasta); MTs 10.792 yang terdiri

dari 1.168 (10,8 % negeri) dan 9.624 (89,2 % swasta); 3,772 MA yang terdiri dari 577 (15,3 % negeri) dan 3.195 (84,7 % swasta). Secara keseluruhan, hanya 8,5 persen madrasah negeri; sedangkan swasta 91,5 persen. Khusus untuk MA, terdapat penjurusan: Sosial 3.197 (84,8 %); Eksakta 1.169 (31,0 %); Bahasa 301 (8 %); Keagamaan 746 (19,8 %). Sedangkan MA yang menyelenggarakan Ketrampilan ada 672 (17,8 %). Adapun jumlah total murid ketiga tingkatan madrasah adalah 6.022.965; rinciannya, siswa MI 3.152.665 atau 12,1 % persen anak usia sekolah 7-12 tahun; siswa MTs 2.129.564 atau 15,9 persen anak usia sekolah 13-15 tahun; dan siswa MA 744.736 atau 5,7 persen jumlah anak usia sekolah 16-18 tahun. Bisa dipastikan angka-angka ini terus meningkat pada tahun-tahun berikutnya .

Semua pencapaian madrasah itu—baik secara kualitatif maupun kuantitatif—tidak terlepas dari dinamika pendidikan madrasah sejak 1970an, khususnya. Perkembangan itu pada gilirannya menimbulkan transformasi madrasah yang sangat fenomenal; dan transformasi itu hampir bisa dipastikan terjadi hanya di Indonesia, tidak di negara-negara Muslim lain, seperti terungkap dalam tulisan Azra, Dina Afrianty dan Hefner (2007) dalam buku suntingan Hefner dan Zaman yang disebut di atas. Gejala paling jelas adalah bahwa madrasah dalam beberapa dasawarsa terakhir kian terlibat dalam pendidikan umum; bahkan juga dalam upaya pembangunan bangsa untuk kemajuan dan kewargaan kultural.

Atas dasar itu, Azra dkk menyimpulkan, sistem pendidikan Islam Indonesia termasuk ke dalam rangking sistem pendidikan paling terbuka dan inovatif di dunia. Hal ini agaknya masih kurang diketahui dan disadari banyak kalangan dunia pendidikan Indonesia sendiri maupun para pengamat dan peneliti asing.

Madrasah Aliyah Negeri 2,
Jl. Dr. Radjiman No 2 Surakarta.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Karena itu, pemahaman dan apresiasi lebih baik terhadap madrasah Indonesia pastilah perlu dikembangkan terus, baik di dalam maupun luarnegeri.

Transformasi madrasah—baik yang berada di lingkungan pesantren, maupun yang berdiri sendiri—juga terlihat jelas dalam karya Asrori S Karni yang merupakan hasil jurnalisme investigatif dan eksplanatif [9]. Karya ini, meski hanya menyajikan prisma-prisma madrasah dan beberapa lembaga pendidikan Islam lainnya, secara jelas mengungkapkan bagaimana proses-proses transformasi madrasah tersebut. Karena itu, pandangan dan persepsi tipikal tentang madrasah, pesantren, dan juga tentang perguruan tinggi Islam yang selama ini beredar baik di dalam masyarakat Indonesia sendiri maupun di kalangan asing mestilah direvisi dan diperbaharui.

Proses transformasi itu—sebagaimana sudah banyak diketahui—bermula pada 1970-an ketika Menteri Agama Mukti Ali memperkenalkan perubahan kurikulum madrasah dari yang kurang lebih 100 persen agama menjadi 70 persen umum dan 30 persen agama. Perubahan ini membuka jalan bagi penyetaraan madrasah dengan sekolah umum, yang pada akhirnya ditetapkan dalam UUD Sisdiknas No 2/1989, yang kemudian direvisi menjadi UU No 20/2003. Transformasi inilah yang kemudian saya sebut sebagai pengarusutamaan (*mainstreaming*) pendidikan Islam ke dalam pendidikan nasional secara keseluruhan; dan proses *mainstreaming* ini jelas merupakan langkah yang tidak lagi bisa dimundurkan (*point of no return*).

Nasib tragis dialami MA PK, ketika Departemen Agama beberapa tahun lalu menghapuskan MA PK dan menjadikannya sebagai jurusan belaka pada sistem MA yang telah didominasi jurusan-jurusan umum—inilah marjinalisasi tafaqquh fid-ddin pada tingkat MA yang menimbulkan dampak luar biasa terhadap perguruan tinggi Islam.

Transformasi seperti itu dalam pengamatan dan bacaan saya hampir tidak mendapat resistansi dari masyarakat Muslim—yang merupakan pendiri, pemilik dan pengelola sebagian besar madrasah; dan, sekali lagi, sebagian besar madrasah memang milik masyarakat, terbalik dengan sekolah umum yang sebagian besar adalah negeri. Nyaris absennya resistansi masyarakat Muslim tersebut berkaitan dengan adanya harapan yang sudah lama diperjuangkan umat Islam untuk kesetaraan madrasah dengan sekolah umum, sehingga anak-anak mereka dapat melanjutkan ke sekolah umum, dan juga setelah selesai Madrasah Aliyah (MA) dapat meneruskan pendidikan ke perguruan tinggi umum—tidak hanya ke IAIN seperti pada masa-masa sebelumnya.

Sejak milenium baru 2000 terus terjadi banyak perubahan pada sekolah Islam dan lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya; satu kata kunci yang menandai perubahan itu adalah semakin meningkatnya kualitas dan daya tarik sekolah-sekolah tersebut.

Ekuivalensi itu memang memunculkan konsekuensi-konsekuensi yang tidak diharapkan (*unintended consequences*), dan tidak jarang membuat sebagian kita 'meratap' dan 'menyesal'. Penetapan ekuivalensi itu misalnya saja mengharuskan madrasah menerapkan kurikulum sekolah umum yang ditetapkan Departemen Pendidikan, bermula dengan Kurikulum 1994. Pada sisi lain, untuk memelihara 'karakter pendidikan Islam', madrasah harus memiliki bobot mata pelajaran agama lebih banyak. Hasilnya, beban pelajaran secara keseluruhan di madrasah menjadi jauh lebih berat dibandingkan sekolah umum.

Konsekuensi lebih berdampak luas lainnya adalah bahwa pada tingkat MA, jurusan-jurusan yang dikembangkan juga mengikuti pola penjurusan yang ada pada SMU/SMA, khususnya IPA, IPS, Bahasa dan Ketrampilan, seperti terlihat pada data di atas. Hasilnya, jurusan-jurusan inilah yang kemudian dominan di MA, termasuk MA yang ada di pesantren. Bahkan kemudian juga populer MA yang lebih menekankan pada ketrampilan, sehingga lebih merupakan *'vocational schools'*.

Sebaliknya, MA PK (atau MA-K) yang pernah menjadi '*pilot project*' Menteri Agama Munawir Sjadzali (untuk melahirkan kader-kader ulama) justru semakin terpinggirkan. Apalagi ketika MA PK ini tidak terdapat dalam nomenklatur UU Pendidikan Nasional 1989 dan 2003. Nasib tragis dialami MA PK, ketika Departemen Agama beberapa tahun lalu menghapuskan MA PK dan menjadikannya sebagai jurusan belaka pada sistem MA yang telah didominasi jurusan-jurusan umum—inilah marjinalisasi *tafaqquh fid-ddin* pada tingkat MA yang menimbulkan dampak luar biasa terhadap perguruan tinggi Islam dalam bentuk sangat berkurangnya *input* calon mahasiswa untuk 'jurusan/prodi agama' di STAIN, IAIN, dan UIN serta PTAIS.

Sekolah Islam: Sekolah Elit

Sekolah Islam—di samping madrasah—hampir bisa dipastikan merupakan salah satu dari sekian banyak lembaga pendidikan Islam yang mengalami kemajuan fenomenal dalam sekitar tiga dasawarsa terakhir. Kemajuan itu tidak hanya mengubah lanskap kelembagaan Islam di negeri ini, bahkan mempengaruhi dinamika Islam di Indonesia secara keseluruhan.

Penting segera dikatakan, fenomena sekolah Islam—sekali lagi di samping madrasah—bukan sekedar gejala 1980-an atau 1990-an. Sekolah Islam telah muncul jauh sebelumnya; persisnya pada awal abad ke-20 ketika gelombang modernisme Islam menemukan momentumnya di negeri ini.

Saya mengamati, meneliti dan mengkaji perkembangan dan dinamika sekolah-sekolah Islam sejak 1980an dan pernah mempresentasikan makalah tentang lembaga pendidikan ini pada sebuah konperensi EUROSEAS di Hamburg di akhir 1990an. Tentu saja, sejak milenium baru 2000 terus terjadi banyak perubahan pada sekolah Islam dan lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya; satu kata kunci yang menandai perubahan itu adalah semakin meningkatnya kualitas dan daya tarik sekolah-sekolah tersebut.

Penting segera dikatakan, fenomena sekolah Islam—sekali lagi di samping madrasah—bukan sekedar gejala 1980-an atau 1990-an. Sekolah Islam telah muncul jauh sebelumnya; persisnya pada awal abad ke-20 ketika gelombang modernisme Islam menemukan momentumnya di negeri ini. Pengkaji sejarah pendidikan Islam di Indonesia pastilah tidak lupa misalnya dengan Sekolah Adabiyah di Padang yang didirikan Haji Abdullah Ahmad, salah seorang modernis awal di kawasan ini. Selanjutnya semacam sekolah-sekolah Islam yang pada dasarnya mengadopsi model pendidikan Belanda dikembangkan Muhammadiyah. Kurikulum sekolah-sekolah ini mengadopsi kurikulum pemerintah Hindia Belanda. Bedanya, sekolah-sekolah Islam ini memperkenalkan pendidikan agama, yang dalam istilah Muhammadiyah disebut sebagai *met de Qur'an*, dengan al-Qur'an.

Tetapi harus diakui sekolah-sekolah Islam tidak berhasil meningkatkan kualitas dan daya tariknya sampai akhir kekuasaan Belanda dan Jepang, dan bahkan sampai masa tiga dasawarsa setelah kemerdekaan negeri ini. Faktor utamanya sudah jelas; pertama, tidak terdapat dukungan finansial memadai, yang memungkinkan terjadinya upaya peningkatan kualitas; kedua, belum tersedianya sumber daya yang mampu mengelola dan mengembangkan sekolah-sekolah Islam tersebut. Keadaan yang hampir sama—hanya sedikit lebih baik dialami juga oleh sekolah-sekolah negeri.

Akibatnya, banyak orangtua yang kaya atau pejabat enggan mengirim anak-anak mereka ke sekolah-sekolah Islam, dan bahkan ke sekolah negeri. Hanya kalangan bawah saja yang mengirim anaknya ke sekolah Islam atau sekolah negeri. Sekolah-sekolah yang menjadi favorit mereka adalah sekolah Katolik atau Kristen yang lebih menjanjikan mutu dan disiplin, yang masih menerapkan disiplin model Belanda. Sampai akhir dasawarsa 1970an, bagi orang kaya dan pejabat, mengirim anak-anak ke sekolah-sekolah seperti ini sangat bergengsi; dan karena itu ia juga menjadi salah satu simbol status.

Keadaannya mulai berubah, pelahan tapi pasti, sejak 1970an. Perintis perubahan itu, tidak lain adalah sekolah Islam al-Azhar yang terletak di lingkungan Masjid Agung al-Azhar, Kebayoran Baru, yang merupakan kawasan elit di Jakarta. Terkait erat dengan visi kemoderenan dan keindonesiaan ulama besar, Prof DR Buya Hamka, sekolah al-Azhar menjadi model bagi sekolah-sekolah Islam yang berkecambah tidak hanya di Jakarta, tetapi juga kota-kota lain di Indonesia sejak 1980-an. Al-Azhar sendiri membuka cabang di berbagai kota; lalu ada al-Izhar (Pondok Labu), Madania (Parung), as-Salam (Solo), SMU Insan Cendekia (Serpong dan Gorontalo), SMU Athiroh (Makassar), Internat al-Kautsar (Sukabumi), dan banyak lagi untuk didaftar satu persatu.

Sekolah-sekolah ini dikelola secara profesional, dengan sumber daya manusia yang baik; dan tidak kurang pentingnya, dengan dukungan finansial yang amat baik. Karena itu, tidak heran kalau sekolah-sekolah ini berhasil meningkatkan

Perguruan Islam Al-Izhar, Pondok Labu Jakarta adalah contoh sekolah yang dikelola secara profesional, dengan sumber daya manusia dan dukungan finansial yang baik. Sekolah ini berdiri pada 11 Maret 1987.
Sumber: Dokumen Sekolah Al-Izhar, Pondok Labu, Jakarta.

kualitas pendidikannya. Tidak heran pula kalau sekolah-sekolah ini menjadi sekolah-sekolah favorit dan sekaligus menjadi sekolah 'elit'. Perlahan tapi pasti pula, kian banyak kalangan menengah ke atas—orang kaya dan pejabat—mengirimkan anak-anak mereka ke sekolah-sekolah seperti ini. Dan, tidak terelakkan lagi, sekolah-sekolah menjadi simbol status baru khususnya bagi keluarga-keluarga kelas menengah Muslim yang sedang dan terus bangkit sejak 1980-an.

Dengan perkembangan semacam itu, situasi sosiologis umat Islam sepanjang dasawarsa 1990-an—seperti diisyaratkan di atas—membukakan peluang yang lebih besar bagi munculnya eksperimen-eksperimen baru dalam pendidikan Islam untuk meningkatkan kualitasnya. Sejak dasawarsa terakhir abad 20 tersebut, muncullah sekolah-sekolah Islam swasta yang dalam perkembangannya disebut sebagai 'sekolah Islam plus', 'sekolah Islam unggulan', dan bahkan 'sekolah elit' Islam/Muslim", semacam Sekolah Islam al-Azhar, al-Izhar, Muthahhari, Insan Cendekia, Madania, Dwiwarna, dan banyak lagi.

Seperti saya kemukakan[10], sekolah-sekolah Islam ini disebut 'elit', 'unggulan' atau 'plus' karena beberapa alasan: Pertama, sekolah-sekolah ini menerima siswa-siswanya secara sangat kompetitif, baik dari segi kemampuan akademis maupun keuangan; kedua, guru-guru yang mengajar juga diterima melalui penyaringan dan seleksi yang sangat kompetitif; ketiga, sekolah-sekolah ini memiliki berbagai prasarana dan sarana pendidikan yang jauh lebih baik dan lebih lengkap dibandingkan sekolah-sekolah Islam, madrasah dan bahkan sekolah-sekolah negeri lainnya. Dengan berbagai latar belakang seperti ini, tidak heran, kalau kemudian para siswanya juga memiliki kualitas lebih baik dan lebih unggul.

Sekolah-sekolah Islam ini disebut 'elit', 'unggulan' atau 'plus' karena beberapa alasan: Pertama, sekolah-sekolah ini menerima siswa-siswanya secara sangat kompetitif, baik dari segi kemampuan akademis maupun keuangan; kedua, guru-guru yang mengajar juga diterima melalui penyaringan dan seleksi yang sangat kompetitif; ketiga, sekolah-sekolah ini memiliki berbagai prasarana dan sarana pendidikan yang jauh lebih baik dan lebih lengkap dibandingkan sekolah-sekolah Islam, madrasah dan bahkan sekolah-sekolah negeri lainnya.

Murid-murid SD Islam Yapis (Kiri). Gedung Yayasan Pendidikan Islam (Yapis) SD Yapis Doom di distrik Sorong, Kepulauan Doom, Papua (kanan). Kepulauan Doom merupakan wilayah pemukiman Muslim di Papua.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Pada spektrum lain, sekolah-sekolah negeri juga terus berkembang dan meningkatkan kualitasnya. Dan karena itu, pelahan tapi pasti, munculkan sekolah-sekolah negeri yang menjanjikan mutu pendidikan yang baik. Hasilnya, tidak heran, kalau muncul SMA-SMA favorit di berbagai kota. Dan mengikuti jejak sekolah swasta, sekolah-sekolah negeri ini juga memungut dana untuk melengkapi fasilitas yang tidak selalu tersedia dalam anggaran resmi dari negara.

Masalahnya kemudian adalah bagaimana mereplikasi contoh-contoh keberhasilan ini demi peningkatan kualitas pendidikan bangsa secara keseluruhan. Karena itu, perlu pemikiran tentang filantropisme pendidikan, agar biaya yang relatif mahal pada sekolah berkualitas dan favorit ini untuk dipikul bersama guna memberikan kesempatan kepada anak-anak cerdas tapi miskin untuk juga bisa menggapai keunggulan. Dengan begitu pendidikan berkualitas juga dapat dinikmati anak-anak kurang beruntung, yang seyogyanya dapat diberikan peluang.

PTAIN: Dari IAIN, STAIN ke UIN

Pembahasan tentang lembaga pendidikan Islam moderen-kontemporer tidak lengkap tanpa menyertakan pendidikan tinggi Islam, yang juga mengalami perkembangan dan dinamika yang tidak pernah terbayangkan dalam Masa Reformasi. Memang, PTAIN telah ada sejak akhir 1950-an, tetapi perkembangan sangat signifikan terjadi pada dua dasawarsa terakhir.

Dalam konteks itu, nomenklatur kelembagaan pendidikan tinggi Islam Indonesia diperkaya dengan istilah UIN, singkatan dari Universitas Islam Negeri. Kemunculan istilah UIN secara resmi dimulai dengan perubahan IAIN Syarif Hidayatullah menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 20 Mei 2002. Dua tahun berikutnya, pada 2004 IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan STAIN Malang menjadi UIN Malang. Terakhir, pada 2005, tiga UIN lagi muncul: UIN Sultan Syarif Kasim Pekanbaru, UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan UIN Alauddin Makasar; dan pada 2013 pemerintah menyetujui perubahan dua IAIN menjadi masing-masing UIN ar-Raniry Banda Aceh dan UIN Sunan Ampel Surakarta. Beberapa IAIN lagi juga sedang dalam proses dan penyiapan perubahan status menjadi UIN.

Kemunculan UIN jelas lebih daripada sekedar perubahan nomenklatur atau kemunculan nomenklatur baru. Ia merupakan hasil dari proses-proses panjang perkembangan pendidikan Islam secara keseluruhan di Indonesia; dan bahkan juga terkait dengan perubahan-perubahan yang terjadi di tanahair, baik dalam bidang pendidikan maupun kehidupan sosial, budaya, ekonomi, agama, politik dan sebagainya.

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta. Kemunculan istilah UIN secara resmi dimulai dengan perubahan IAIN Syarif Hidayatullah menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 20 Mei 2002.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Eksistensi IAIN dan STAIN dalam banyak segi, pada dasarnya, turut melestarikan 'dikhotomi' antara pendidikan agama (Islam) dan pendidikan umum. Perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN dalam konteks terakhir merupakan perluasan mandat Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAIN). Sebagai universitas, UIN tidak hanya dapat tetap bergerak dalam ilmu-ilmu agama Islam, tetapi juga dapat bergerak dalam ilmu-ilmu umum.

Menurut data Kementerian Agama 2009, jumlah mahasiswa enam UIN 71.402, mahasiswa IAIN 41.992 orang, mahasiswa STAIN 62.184 orang. Penting dicatat, mahasiswi mencapai lebih dari separo (53 persen) dari jumlah total populasi mahasiswa PTAIN.

Kemunculan UIN jelas lebih daripada sekedar perubahan nomenklatur atau kemunculan nomenklatur baru. Ia merupakan hasil dari proses-proses panjang perkembangan pendidikan Islam secara keseluruhan di Indonesia; dan bahkan juga terkait dengan perubahan-perubahan yang terjadi di tanahair, baik dalam bidang pendidikan maupun kehidupan sosial, budaya, ekonomi, agama, politik dan sebagainya.

Jika dirunut secara historis, umat Islam Indonesia sejak masa penjajahan Belanda telah memendam aspirasi sangat kuat untuk memiliki pendidikan tinggi, yang memungkinkan anak-anak santri untuk melanjutkan pendidikan mereka. Aspirasi ini mulai terwujud dengan pembentukan PTAIN di Yogyakarta dan ADIA (Akademi Dinas Ilmu Agama) di Jakarta yang masing-masing kemudian menjadi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta sepanjang akhir 1950-an. Selanjutnya, sejak awal 1960an, IAIN-IAIN lainnya berdiri di berbagai ibukota provinsi, sehingga sampai awal 2002 jumlahnya mencapai 14 IAIN di seluruh Indonesia. Sejak 1997 fakultas-fakultas cabang IAIN yang terdapat di berbagai kotamadya dan kabupaten dilepaskan dari IAIN induknya dan berubah menjadi STAIN, yang berjumlah 33 di seluruh Indonesia. Sejak bermulanya perubahan IAIN Jakarta dan IAIN Yogyakarta menjadi UIN, beberapa STAIN juga mengalami perubahan status menjadi IAIN.

Lebih daripada sekadar perluasan mandat, kehadiran UIN memungkinkan terjadinya 'reintegrasi' di antara ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat Qur'aniyah pada satu pihak dengan ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat kauniyah pada pihak lain.

Eksistensi IAIN dan STAIN dalam banyak segi, pada dasarnya, turut melestarikan 'dikhotomi' antara pendidikan agama (Islam) dan pendidikan umum. Sesuai dengan undang-undang dan ketentuan tentang pendidikan tinggi yang lama, IAIN dan STAIN hanya memiliki mandat untuk bergerak dalam bidang yang sering disebut sebagai 'ilmu-ilmu agama' (Islam), sejak dari syariah, tarbiyah, tafsir-hadits, tasawuf, dakwah, adab dan semacamnya. IAIN dan STAIN pada dasarnya tidak memiliki mandat untuk juga bergerak dalam 'ilmu-ilmu umum'.

Perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN dalam konteks terakhir merupakan perluasan mandat Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAIN). Sebagai universitas, UIN tidak hanya dapat tetap bergerak dalam ilmu-ilmu agama Islam, tetapi juga dapat bergerak dalam ilmu-ilmu umum. Berkat perubahan itu, di UIN Jakarta misalnya, selain fakultas-fakultas 'agama', kini juga terdapat Fakultas Psikologi, Fakultas Sains dan Teknologi, Fakultas Ekonomi dan Ilmu-Ilmu Sosial, dan bahkan Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan (FKIK), seperti terdapat di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Semua ini adalah *beyond imagination*, tidak pernah terbayangkan sebelumnya.

Lebih daripada sekadar perluasan mandat, kehadiran UIN memungkinkan terjadinya 'reintegrasi' di antara ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat Qur'aniyah pada satu pihak dengan ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat kauniyah pada pihak lain. Sudah terlalu lama terjadi dikhotomi di antara kedua bentuk ayat-ayat Ilahiyah ini. Akibatnya sudah jelas, umat Islam tertinggal dalam ilmu-ilmu kauniyah. Padahal, kesempurnaan pengamalan Islam tidak hanya memerlukan ilmu-ilmu Qur'aniyyah, tetapi juga ilmu-ilmu kauniyah. Kesejahteraan dunia umat Islam tidak mungkin bisa dicapai dengan baik tanpa penguasaan atas ilmu-ilmu kauniyah.

Alasan Menteri Agama Maftuh Basuni menghentikan perubahan IAIN-IAIN lain menjadi UIN, bahwa setelah menjadi UIN, menurut pengamatannya fakultas agama menjadi tertinggal.

Karena itu, baik secara epistimologis maupun realitas dan praksis kehidupan Islam dan umat Muslimin, reintegrasi ilmu-ilmu Qur'aniyyah dan kauniyah merupakan keharusan sejarah. Menunda reintegrasi itu hanyalah melestarikan keterpinggiran dan kekalahan.

Lebih daripada itu, perwujudan UIN merupakan tahap lebih lanjut dari pengarusutamaan (*mainstreaming*) lembaga pendidikan tinggi Islam. Pengarusutamaan itu sebenarnya telah dimulai ketika dalam UU Sisdiknas 1999, madrasah diakui dan dinyatakan sebagai equivalen dengan sekolah umum. Dari segi ini, kemunculan UIN merupakan konsekuensi logis dari *mainstreaming* yang sudah berlangsung pada tingkat madrasah.

Dengan *mainstreaming* pendidikan tinggi Islam, terbukalah peluang bagi UIN untuk berkompetisi dengan perguruan tinggi lain di tanah air; tidak hanya untuk mencapai ekspektasi keunggulan akademis, tetapi juga sekaligus ekspektasi sosial—harapan masyarakat luas agar PTAIN dapat memainkan peranan lebih

UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Kehadiran UIN memungkinkan terjadinya 'reintegrasi' di antara ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat Qur'aniyah pada satu pihak dengan ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat kauniyah pada pihak lain.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

luas dan kontribusi lebih besar bagi kemajuan bangsa dan negara. Peluang ke arah itu kini terbuka lebar; banyak tergantung pada sivitas akademika UIN untuk secara lebih serius mengubah tantangan dan harapan itu menjadi peluang dan kenyataan. Salah satunya, seperti sering dikemukakan Prof DR A Malik Fadjar, ketika menjabat Mendiknas, mengubah mental 'institut' menjadi mental universitas.

Penurunan minat dan jumlah input pada fakultas-fakultas agama sebenarnya hampir tidak ada hubungannya dengan perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN.

Tetapi bukan tidak ada yang 'meratapi' perubahan IAIN menjadi UIN. Salah satunya adalah Menteri Agama Muhammad M Basyuni yang pada pelantikan Rektor IAIN Imam Bonjol Padang 15 Juni 2007 mengeluarkan pernyataan 'penyesalan' yang kemudian ia ulang dari waktu sampai akhir masa tugasnya pada Oktober 2009. Dalam kesempatan itu Menag menegaskan, Departemen Agama menghentikan rencana perubahan IAIN menjadi UIN. Sampai sekarang sudah ada enam UIN yang sebelumnya adalah lima IAIN dan satu STAIN. "Mumpung belum berubah, saya stop dulu. Selama saya masih menjabat, tidak akan ada [lagi IAIN] yang berubah status [menjadi UIN]", ujar Menteri.

Alasan Menteri Agama Maftuh Basuni menghentikan perubahan IAIN-IAIN lain menjadi UIN, bahwa setelah menjadi UIN, menurut pengamatannya fakultas agama menjadi tertinggal. "Semua mau menjadi dokter, insinyur dan sebagainya. Tidak ada yang mau menjadi kiyai", katanya. Menteri Agama di sini agaknya mengacu kepada Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan yang ada di UIN Jakarta ; dan Fakultas-fakultas Sains dan Teknologi yang ada di seluruh UIN.

Alasan-alasan Menteri Agama menghentikan perubahan ini menarik dikaji. Bahwa kian banyak anak-anak pesantren dan Madrasah Aliyah yang ingin menjadi dokter, insinyur dan sebagainya, tentu sangat syah. Bukan karena bidang-bidang ini lebih menjanjikan dalam hal lapangan kerja, tapi juga karena memang umat, bangsa dan negara masih membutuhkan. Lagi pula, sudah saatnya kian banyak lulusan madrasah dan pesantren yang kelak bergerak dalam bidang-bidang strategis ini. Apalagi, cukup banyak lembaga dan organisasi Islam yang memiliki klinik, rumah sakit dan sebagainya yang membutuhkan lulusan seperti itu.

Jika ada keinginan agar IAIN/STAIN dan fakultas-fakultas agama UIN tidak marjinal, yang diperlukan bukan kebijakan menghentikan perubahan IAIN menjadi UIN, tapi kebijakan khusus yang mendorong kian tersedianya potensi input bagi mereka.

Sekali lagi, pokok keprihatinan Menteri Agama adalah 'tertinggalnya' fakultas-fakultas agama. Tertinggal dalam hal apa? Menurut dia adalah tertinggal dalam segi jumlah peminat. Pada IAIN/UIN Jakarta dan Yogyakarta yang memiliki sumber daya pengajar terbaik di lingkungan PTAIN, penurunan minat itu dapat dikatakan tidak terjadi. Tapi bagi banyak IAIN dan STAIN penurunan minat itu dalam beberapa tahun terakhir terlihat cukup kentara. Sementara pada pihak lain, fakultas-fakultas baru di dalam struktur UIN, seperti Psikologi, Ekonomi, Sains dan Teknologi, Kedokteran dan Ilmu Kesehatan, Pertanian dan Peternakan dan sebagainya terus meningkat peminatnya.

Kegiatan Mahasiswa Kedokteran UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
Sumber: Dokumen Universitas Islam Negeri.

Penurunan minat dan jumlah *input* pada fakultas-fakultas agama sebenarnya hampir tidak ada hubungannya dengan perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN. Penurunan itu bersumber setidaknya pada tiga hal. Pertama, pergeseran motivasi menempuh pendidikan tinggi; dari semata-mata menuntut ilmu menjadi lebih berorientasi ke lapangan kerja. Sampai akhir 1970-an input yang masuk IAIN (ketika itu belum ada STAIN yang terbentuk pada 1997; dan UIN sejak 2002), terutama untuk menuntut ilmu belaka, tanpa berpikir banyak tentang pekerjaan setelah tamat. Tetapi perubahan sosial-ekonomi sejak 1980an, kian memperkuat motivasi memasuki bidang yang lebih jelas kesesuaiannya dengan lapangan kerja yang tersedia.

Kedua, perubahan-perubahan signifikan pada kebijakan pendidikan nasional secara keseluruhan. UU Sisdiknas 1989 yang menjadikan madrasah sebagai 'sekolah umum' bercirikan Islam, memunculkan berbagai jurusan umum pada Madrasah Aliyah, seperti IPA, IPS, bahasa, dan ketrampilan. Ironisnya, MA jurusan/konsentrasi keagamaan yang juga pernah disebut sebagai MA PK (Program Khusus Keagamaan) kian sedikit. Akibatnya sudah bisa diduga. Sejak 1997 ketika MA mulai menghasilkan lulusan sesuai Kurikulum Diknas 1994, lulusan-lulusan tersebut mayoritasnya adalah lulusan umum, yang tidak ada sambungannya di IAIN dan kemudian juga STAIN. Sementara lulusan MA Keagamaan sangat sedikit, jauh daripada memadai untuk mengisi demikian banyak kursi yang tersedia di IAIN, STAIN, dan kemudian juga fakultas agama di UIN.

IAIN Palu. Eksistensi IAIN dan STAIN dalam banyak segi, pada dasarnya, turut melestarikan 'dikotomi' antara pendidikan agama (Islam) dan pendidikan umum.

Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Ketiga, munculnya kebijakan Departemen Agama sendiri yang berimplikasi pada kian berkurangnya sumber *input* bagi IAIN/STAIN khususnya. Tidak ada misalnya kebijakan afirmatif guna mendorong lebih banyak MA Keagamaan, yang dapat memperbanyak potensi *input* IAIN/STAIN dan fakultas-fakultas agama pada UIN. Hal ini didasari alasan, MA Keagamaan tidak tercantum dalam UU Sisdiknas. Karena itu, sebaliknya Ditjen Pendidikan Islam mengeluarkan kebijakan *phasing out* MA Keagamaan, dengan tidak boleh lagi menerima murid. Akibatnya bisa dibayangkan; tahun-tahun mendatang kian tidak ada lulusan MA yang memiliki latarbelakang ilmu agama memadai untuk memasuki IAIN/STAIN/ fakultas-fakultas agama UIN. Akibat akhirnya, jumlah mahasiswa IAIN/STAIN kian berkurang, yang bahkan akhirnya membuat mereka tidak bisa lagi *survive.*

Dari sudut integrasi ilmu-ilmu umum dengan ilmu-ilmu agama, PTAIS dalam bentuk universitas dapat dikatakan sebagai perintis dan pendahulu integrasi ilmu, yang kemudian—seperti dibahas di atas—diikuti oleh UIN.

Karena itu, jika ada keinginan agar IAIN/STAIN dan fakultas-fakultas agama UIN tidak marjinal, yang diperlukan bukan kebijakan menghentikan perubahan IAIN menjadi UIN, tapi kebijakan khusus yang mendorong kian tersedianya potensi *input* bagi mereka. Ini tidak bisa lain, kecuali membangkitkan kembali MA keagamaan dan pesantren *tafaqquh fi al-din,* yang berkonsentrasi dalam bidang keagamaan.

Sedangkan untuk menghasilkan calon-calon kiyai, gagasan Menteri Agama Maftuh Basuni untuk membentuk *'ma'had ali'*, pesantren tinggi, di beberapa UIN dan IAIN seyogyanya segera diwujudkan sebagai kebijakan afirmatif. Jika semua ini bisa dilakukan, eksistensi UIN tidak lagi perlu disesali, tapi justru disyukuri karena membuka peluang lebih besar bagi anak-anak umat.

Tetapi kebijakan Menteri Agama Maftuh Basuni diubah oleh Menteri Agama berikutnya Suryadharma Ali. Menteri Agama pengganti ini membuka kembali peluang bagi sejumlah IAIN yang memenuhi syarat akademik, kelembagaan dan jumlah mahasiswa untuk berubah menjadi UIN. Hasilnya, pada 2013, dua IAIN mendapatkan Keputusan Presiden RI Susilo Bambang Yudhoyono untuk berubah menjadi UIN yaitu UIN ar-Raniry Bandaaceh dan UIN Sunan Ampel Surabaya. Beberapa IAIN lain seperti IAIN Medan dan IAIN Semarang telah mengajukan proposal perubahan dan masih menunggu. Dalam pada itu, Menteri Agama Suryadharma Ali juga telah mengeluarkan Surat Keputusan perubahan beberapa STAIN menjadi IAIN.

Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdatul Ulama, Jakarta. Jumlah STAIN dan STAIS turut memberi kontribusi bagi peningkatan Angka Partisipasi Kasar (APK) untuk tingkat perguruan tinggi Indonesia, tetapi lebih-lebih lagi bagi pembinaan SDM anak negeri ini.

Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Tidak kurang pentingnya, dalam sistem PTAIN adalah kehadiran Program atau Sekolah Pascasarjana yang terdapat di seluruh UIN dan IAIN serta sebagian besar STAIN. Program Pascasarjana ini bermula di IAIN Jakarta dan IAIN Yogyakarta pada awal 1980-an, yang kini untuk tingkat S2 dan S3 terdapat di seluruh UIN dan IAIN. Sedangkan untuk tingkat S2 terdapat di sebagian besar STAIN. Selain itu, juga terdapat Program S2 di sejumlah fakultas di lingkungan UIN Jakarta. Semua Program Pascasarjana ini menghasilkan lulusan dengan kualitas akademik lebih tinggi, yang banyak di antara mereka menjadi pimpinan di lingkungan PTAIN mereka masing-masing.

Sistem dan kelembagaan pendidikan tinggi Islam Indonesia lebih daripada PTAIN. Tetapi juga mencakup Perguruan Tinggi Swasta Islam (PTAIS). Bahkan kehadiran PTAIS lebih mendahului PTAIN dengan berdirinya UII Yogyakarta pada Juni 1945. Selain PTAIS tunggal dan mandiri tersebut di seluruh Indonesia, hampir bisa dipastikan, sistem PTAIS terbesar dimiliki oleh Muhammadiyah . Bisa dipastikan, banyak ormas Islam lain juga mengembangkan PTAIS-nya masing-masing.

Dengan *raison d'etre* Islam, PTAIS ini tidak hanya memiliki Fakultas Agama Islam (FAI), tetapi juga fakultas-fakultas umum. Karena itu, dari sudut integrasi ilmu-ilmu umum dengan ilmu-ilmu agama, PTAIS dalam bentuk universitas dapat dikatakan sebagai perintis dan pendahulu integrasi ilmu, yang kemudian—seperti dibahas di atas—diikuti oleh UIN.

Tanpa menghitung fakultas-fakultas umum, menurut data terakhir Kementerian Agama (2012), rincian jumlah PTAIS sebagai berikut: Fakultas Agama Islam (FAI)

di PTAIS tertentu ada 95; Institut 26; STAIS 507. PTAIS terbanyak terdapat di pulau Jawa. Jumlah mahasiswa seluruh PTAIS pada 2009 adalah 394.849 orang; dan 53 persen di antaranya adalah mahasiswi.

Melihat PTAIN dan PTAIS, jelas jumlah mahasiswa yang terlibat di dalamnya sangat besar. Mereka tidak hanya sekedar memberikan kontribusi bagi peningkatan Angka Partisipasi Kasar (APK) untuk tingkat perguruan tinggi Indonesia, tetapi lebih-lebih lagi bagi pembinaan SDM anak negeri ini. Meski PTAIN dan PTAIS masih berhadapan dengan sejumlah masalah—seperti juga PT umum—bisa dipastikan, setahap demi setahap mereka melangkah menuju kemajuan.

Azyumardi Azra, CBE

Endnotes

1 Ali Munhanif, "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", dalam Azyumardi Azra & Saiful Umam (eds), Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik, (Jakarta: INIS, PPIM IAIN Jakarta & Litbang Depag RI, 1998), hal. 313-4

2 Azyumardi Azra, Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru, (Jakarta: Logos, 1999a) Bagian Kedua, "Pesantren dan Surau: Tradisi dan Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia", khususnya "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", "Kitab Kuning: Tradisi dan Epistimologi Keilmuan Islam di Indonesia". Lihat juga, Azyumardi Azra, Esesi-Esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam, (Jakarta: Logos, 1999b), khususnya Bab III, "Dinamika Keilmuan Pesantren", "Pesantren, Tasawuf dan Kehidupan Moderen", dan "Pendidikan Tinggi di Pesantren".

3 Nasihin M Hasan, "Karakter dan Fungsi Pesantren", dalam Pergulatan Dunia Pesantren, (Jakarta: P3M, 1988), hal. 114

4 Jonathan Berkey, 'Madrasas Medieval and Modern: Politics, Education, and the Problem of Muslim Identity', dalam Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.), Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Islamic Education, (Princeton: Princeton University Press, 2007)

5 Jonathan Berkey, 'Madrasas Medieval and Modern: Politics, Education, and the Problem of Muslim Identity', dalam Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.), Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Islamic Education, (Princeton: Princeton University Press, 2007).

6 Malika Zeghal, 'The Re-centering of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt', dalam Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.), Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Islamic Education, (Princeton: Princeton University Press, 2007).

7 Azyumardi Azra, 2011. "Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from Indonesian Case", makalah disampaikan pada Konperensi Internasional 'Reforms in Islamic Education', Cambridge, U.K.: Cambridge University, 9-10 April 2011.

8 Azyumardi Azra, 2004, 'Mainstreaming of Islamic Education' makalah disampaikan pada Konperensi tentang Pendidikan Islam, Boston University.

9 Asrori S. Karni, Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam, (Bandung: Mizan, 2009).

10 Azyumardi Azra, Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru, (Jakarta: Logos, 1999a), Bagian Kedua, "Pesantren dan Surau: Tradisi dan Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia", khususnya "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", "Kitab Kuning: Tradisi dan Epistimologi Keilmuan Islam di Indonesia", hal. 72

BAB III

Hukum: Institusi dan Praktik

Hukum dalam masyarakat manapun mempunyai kedudukan sangat sentral. Hukum berfungsi menjaga tertib masyarakat, yaitu memelihara dan mengatur agar masyarakat berjalan di atas 'rel' hukum dan atau peraturan yang berlaku. Di zaman modern, hukum dibuat oleh lembaga pembuat undang-undang atau lembaga legislatif dengan mengacu kepada nilai-nilai dan norma yang berlaku dalam kebudayaan suatu masyarakat. Lain halnya pada masa lampau, di mana hukum, undang-undang, peraturan dan sejenisnya diambil dari nilai-nilai adat dan kebiasaan yang biasanya bersumber pada agama yang dianut suatu masyarakat. Oleh karena itu, Indonesia mengenal satu teori hukum yang disebut *receptio in complexu*. Diperkenalkan oleh seorang ahli hukum bangsa Belanda, LWC. van den Berg, teori tersebut menyatakan bahwa hukum yang berlaku pada suatu masyarakat adalah menurut hukum agamanya. Apabila masyarakat beragama Islam, maka hukum yang berlaku dalam masyarakat itu adalah hukum Islam. Demikian pula jika masyarakat beragama Kristen, Hindu ataupun agama lainnya, maka hukum yang berlaku bagi masyarakat itu adalah hukum agamanya tersebut.

Indonesia mengenal satu teori hukum yang disebut *receptio in complexu*. Diperkenalkan oleh seorang ahli hukum bangsa Belanda, LWC. van den Berg, teori tersebut menyatakan bahwa hukum yang berlaku pada suatu masyarakat adalah menurut hukum agamanya. Apabila masyarakat beragama Islam, maka hukum yang berlaku dalam masyarakat itu adalah hukum Islam. Demikian pula jika masyarakat beragama Kristen, Hindu ataupun agama lainnya, maka hukum yang berlaku bagi masyarakat itu adalah hukum agamanya tersebut.

Dalam teks Sejarah Melayu ditekankan bahwa sistem pemerintahan harus dibangun di atas fondasi keadilan, dan karena itu nilai yang berlaku adalah: raja adil raja disembah, raja lalim raja disanggah. Untuk menegakkan keadilan, selain raja menjadi pusat pemelihara dan penegak keadilan, raja juga membantuk perangkat kelembagaan yang berfungsi menegakkan keadilan, yaitu kadi (qadhi) Di tiap kesultanan selalu ada kadi, yaitu orang pandai dalam ilmu agama atau ulama yang ditunjuk raja untuk menjadi "penjaga gawang" keadilan.

Ketika Belanda datang ke Nusantara, penduduk negeri ini telah memiliki sistem pemerintahan yang mapan dalam bentuk kesultanan atau kerajaan Islam. Sistem pemerintahan kesultanan tentu saja dibangun dengan menjadikan Islam sebagai pedoman dalam mengatur negara. Meski sangat mungkin terdapat perbedaan corak pengaturan di tiap-tiap kerajaan, hokum yang diterapkan pada dasarnya diambil dari dasar yang sama, yaitu ajaran Islam. Sebagai misal, dalam teks *Sejarah Melayu* ditekankan bahwa sistem pemerintahan harus dibangun di atas fondasi keadilan, dan karena itu nilai yang berlaku adalah: raja adil raja disembah, raja lalim raja disanggah. Untuk menegakkan keadilan, selain raja menjadi pusat pemelihara dan penegak keadilan, raja juga membantuk perangkat kelembagaan yang berfungsi menegakkan keadilan, yaitu kadi (*qadhi*) Di tiap kesultanan selalu ada kadi, yaitu orang pandai dalam ilmu agama atau ulama yang ditunjuk raja untuk menjadi "penjaga gawang" keadilan. Hukum, undang-undang, peraturan dan ketentuan yang dipakai sebagai pedoman dalam menjaga keadilan tidak lain adalah hukum Islam yang secara tradisional telah dibakukan dalam kitab-kitab fikih.

Dengan demikian, teori hukum *receptio in complexu* adalah hasil pengamatan van den Berg terhadap kondisi masyarakat Indonesia ketika itu, di mana Islam telah lama dipraktekan sebagai sumber hukum di masyarakat. Hukum Belanda sendiri tidak dapat serta merta diberlakukan di tanah jajahan, karena sistem dan substansinya sangat berbeda. Oleh karena itu, untuk tidak menimbulkan gejolak di masyarakat anak negeri, Belanda mengambil kebijakan untuk membiarkan hukum anak negeri, yakni hukum Islam, dijalankan sebagai mestinya. Demikianlah, kebijakan ini dituangkan dalam konstitusi tahun 1854 (*Reggerings Reglement*) pasal 75, yang berbunyi pemerintah kolonial harus membiarkan penguasa anak negeri untuk menjalankan hukum Islam seperti biasanya. Hukum, undang-undang, peraturan, adat istiadat yang selama itu berlaku menjadi hukum material yang dipakai rujukan dalam peradilan anak negeri sepanjang hukum Islam itu tidak berkontradiksi dengan prinsip-prinsip keterbukaan (*fairness*) dan keadilan.[1]

Oleh karena itu, institusi dan praktik hukum anak negeri yang Islam itu tetap diberlakukan selama masa kolonial. Meskipun, dalam praktiknya, sejumlah perubahan dilakukan untuk menyesuaikan dengan kepentingan kolonial, baik yang sifatnya substantif maupun strategis. Tahun 1882, misalnya, lembaga peradilan Islam diinkorporasi ke dalam adminsitarsi kolonial, diseragamkan namanya menjadi *priesterra* atau *Raad* Agama. Dengan inkorporasi ini, para penghulu dan pegawai agama dijadikan pegawai pemerintah kolonial, meskipun tanpa gaji. Akibatnya, para kadi, penghulu dan semacamnya menjadi kaki tangan kolonial dan menjadi 'juru bicara' bagi kepentingan mereka.

Perubahan yang paling merugikan lembaga peradilan Islam Raad Agama adalah peraturan tahun 1937 yang tertuang dalam *staatsblad* 116. Peraturan pemerintah ini mencabut otoritas *Raad* Agama menangani perkara waris penduduk anak

negeri, dan memindahkannya ke pegadilan umum, *Landraad.* Kebijakan ini dimungkingkan setelah diberlakukannya hukum adat sebagai hukum material yang dipakai dalam peradilan *Landraad.* Perkembangan politik hukum adat tidak dapat dipisahkan dari teori yang dikembangkan Snouck Hurgronje, yaitu teori *receptie*. Kebalikan dari teori van den Berg, teori *receptie* ini mengatakan bahwa hukum agama berlaku dalam suatu masyarakat apabila hukum itu telah meresap ke dalam masyarakat. Hukum agama yang tidak meresap dalam masyarakat tidak bisa dijadikan hukum masyarakat itu. Menurut teori hukum adat, waris termasuk perkara yang tidak meresap ke dalam masyarakat, sehingga harus dipindahkan kewenangan peradilannya ke peradilan umum, *Landraad*.

Pembahasan ini akan merekonstruksi perkembangan, perubahan dan dinamika lembaga dan praktik hukum Islam atau mahkamah syari'ah dari mulai masa kerajaan-kerajaan Islam sampai masa kemerdekaan Indonesia. Ada hubungan yang tak dapat dipisahkan antara kebijakan kolonial tahun 1937 dengan diundangkannya Undang-undang No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama di masa kemerdekaan. Karena itu uraian dalam bagian ini tidak tuntas tanpa menyertakan kelahiran undang-undang tersebut.

Hukum Islam dan Kadi

Yang dimaksud dengan hukum dalam tulisan ini mengacu pada hukum syari'ah. Syari'ah adalah konsep yang mencakup pengertian amat luas, meliputi seluruh alam (*syari'ah 'alamiyah*) yang ditujukan kepada seluruh manusia, tidak hanya untuk umat Islam, baik yang beragama maupun tidak. Syari'ah Islam tidak mengenal pembedaan baik yang bersifat *'unsuri*, seperti warna kulit putih dan hitam, maupun *hirarkhi* seperti bangsawan dan orang biasa, orang kaya dan orang miskin dan seterusnya. Di hadapan syari'ah semua manusia sama derajatnya.[2]

Syari'ah adalah konsep yang mencakup pengertian amat luas, meliputi seluruh alam *(syari'ah 'alamiyah)* yang ditujukan kepada seluruh manusia, tidak hanya untuk umat Islam, baik yang beragama maupun tidak. Syari'ah Islam tidak mengenal pembedaan baik yang bersifat 'unsuri, seperti warna kulit putih dan hitam, maupun hirarkhi seperti bangsawan dan orang biasa, orang kaya dan orang miskin dan seterusnya. Di hadapan syari'ah semua manusia sama derajatnya.

Perkembangan masyarakat Islam secara intrinsik dibarengi oleh kemajuan dalam bidang hukum syari'ah, suatu formula aturan yang didasarkan atas prinsip-prinsip agama ini. Tidak ada suatu masyarakat muslim pun di dunia tanpa hukum. Indonesia tanpa terkecuali. Karena itu bisa dipahami pula jika intelektualitas Muslim Indonesia didominasi oleh kepakaran bidang fikih ketimbang pemikiran teologi maupun mistik. Cerdik pandai Muslim Indonesia kebanyakan adalah ahli dalam fikih, suatu sistem hukum yang dielaborasi dari syari'ah.

KH. Syamsuddin, Pendiri Pondok Pesantren KH. Syamsuddin merupakan seorang Kadi pertama di Ponorogo.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Dalam konteks ini, konsep hukum syari'ah dibatasi pada dimensi khusus, yaitu pemeliharaan tertib masyarakat (*qadha* atau mahkamah). Mahkamah adalah satu bentuk pelaksanaan kekuasaan yang didelegasikan oleh kepala negara kepada kadi atau hakim. Fungsi *qadha* berhubungan dengan pengadministrasian masalah-masalah keagamaan yang harus dilaksanakan oleh kadi. Secara harfiah *qadha* bermakna mengadili, memutuskan, atau menetapkan,[3] menunjuk pada orang yang memegang otoritas mengadili karena adanya *tauliyah* (pendelegasian wewenang) dari penguasa. Penguasa atau kepala negara secara formal mengangkat kadi (*qadhi*) dengan tugas menangani hukum syari'ah di dalam wilayah yang ditentukan penguasa.[4] Kadi mempunyai peran sangat penting dalam pemerintahan maupun kehidupan masyarakat serta keberlangsungan tradisi Islam.[5] Oleh karena itu, mengangkat kadi menurut Quraishi merupakan kewajiban pertama yang harus dilaksanakan oleh setiap pemerintah Islam.[6]

Argumen utama bagi adanya jabatan kadi terutama berlandaskan tradisi Nabi Muhammad saw. dan Khulafaur Rasyidin. Al-Mawardi (w.1054), seorang penulis otoritatif dalam bidang pemerintahan Islam, menyatakan bahwa mendirikan lembaga *qadha* dan mengangkat kadi merupakan keharusan yang tak boleh diabaikan dan merupakan sunnah yang harus terus menerus diikuti oleh setiap pemerintahan Muslim (*fa inna al-qadha faridhatun muhkamatun wa sunnatun muttaba'ah*).[7] Mula-mula memang Rasulullah sendiri yang mengadili berbagai perkara di kalangan Muslim, tetapi ketika masyarakat Muslim semakin besar dan wilayah kekuasaan juga semakin luas, beliau menunjuk kadi dan diikuti pada masa Khulafaur Rasyidin.

Pelembagaan Hukum Islam

Lembaga hukum Islam (*qadha*) pertama kali berdiri sebagai bagian kerajaan Islam. Dalam setiap pemerintahan Islam di Nusantara, meskipun kepemimpinan tidak berada pada seorang ahli agama, hubungan agama dan kekuasaan merupakan suatu keharusan. Sejarah pelaksanaan hukum Islam telah dimulai sejak terbentuknya kesultanan-kesultanan. Ini merupakan konsekuensi dari karakter agama Islam yang tidak hanya terbatas pada domain kepercayaan, ritual dan moral, tetapi juga meliputi penataan keluarga dan masalah-masalah sosial.

Berdirinya kelembagaan hukum Islam ternyata tidak harus menunggu terbentuknya kekuasaan Islam (negara) secara formal karena pelaksanaan hukum Islam tertentu membutuhkan keharusan dibentuknya lembaga kehukuman.

Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila hukum syari'ah telah menjadi perhatian utama sejak terbentuknya masyarakat muslim di Nusantara. Satu sumber tradisional mengisyaratkan bahwa kelembagaan hukum berdiri seketika suatu komunitas Muslim terbentuk. Berdirinya kelembagaan hukum Islam ternyata tidak harus menunggu terbentuknya kekuasaan Islam (negara) secara formal karena pelaksanaan hukum Islam tertentu membutuhkan keharusan dibentuknya lembaga kehukuman. Dalam *Hikayat Banjar* diceritakan ketika raja Tunggal Meteng (sic.) di Majapahit dan patihnya yang bernama Gajah Mada memerintah Jawa, sejumlah negeri di luar Jawa tunduk di bawah kekuasaannya. Negeri-negeri yang menjadi vazal Majapahit ketika itu antara lain Palembang, Jambi, Bugis, Makassar, Johor Patani, Pahang, Minangkabau dan lainnya. Setelah raja Tunggal Meteng dan patihnya Gajah Mada meninggal dunia, kedudukannya sebagai raja diganti oleh anaknya yang muda bernama Dipati Mahanguruk (sic.), dan kedudukan Gajah Mada diganti oleh Mahurdara (sic.). Peristiwa ini menandai permulaan redupnya majapahit.

Dalam rangka memperkuat persekutuan, Raja Majapahit mempunyai rencana untuk menikahi putri Sultan Pasai. Tetapi Sultan Pasai merasa kurang berkenan, karena raja Majapahit itu masih kafir, sedangkan Sultan sudah Muslim. Namun demikian, Sultan merasa kawatir, kalau menolak keinginan raja Majapahit itu kekuasaannya bakal dicaplok oleh Majapahit yang dikenal selama ini sebagai ekspansif. Karena itu Sultan akhirnya merelakan putrinya dipersunting raja Majapahit. Puteri itupun diboyong ke Istana Majapahit.

Setelah beberapa lama kemudian, Sultan Pasai merasa rindu dengan putrinya, dan ingin mengetahui kabar keadaannya. Lalu Sultan mengutus putranya, Raja Bungsu untuk melihat keadaan Putri Pasai di Majapahit. Sesampainya di Majapahit, Raja Bungsu diterima oleh Raja Majapahit dengan penuh penghormatan. Setelah beberapa lama tinggal di Kraton Majapahit, Raja Bungsu hendak pamit pulang kembali ke Pasai untuk menghabarkan pada ayahandanya, Sultan Pasai, bahwa putrinya dalam keadaan baik. Demi Putri Pasai yang masih *kengen* dengan saudaranya itu Raja Majapahit mencegah Raja Bungsu kembali

ke Pasai, dan meminta agar tetap tinggal di Majapahit. Ia mempersilahkan memilih wilayah mana saja untuk tinggal. Raja Bungsu memilih Ampel Gedang (sic.) sebagai tempat mukim, dan disertai sejumlah orang pengawal. Raja Bungsu pun membangun desa di tempat itu. Raja Bungsu mulai berdakwah, dan Desa Ampel Gedang menjadi desa Muslim dan ramai dikunjungi orang. Beberapa lama kemudian penduduk desa-desa sekitar Ampel Gedang memeluk agama Islam. Raja Majapahit mengetahui kedaan itu tidak melarang, bahkan mengijinkan aktivitas dakwah itu.

Ampel Gedang menjadi tempat suci yang dikunjungi orang-orang dari berbagai penjuru untuk memeluk Islam dan menjadi murid dan pengikut Raja Bungsu.

Segera sesudah itu, Raja Bungsu dari Ampel Gedang menjadi terkenal. Ampel Gedang menjadi tempat suci yang dikunjungi orang-orang dari berbagai penjuru untuk memeluk Islam dan menjadi murid dan pengikut Raja Bungsu. Demi mendengar kehebatan penguasa Ampel Gedang itu, seorang petinggi dari negeri Jipang ingin mengunjunginya. Suatu hari Petinggi Jipang bersama beberapa pengawalnya berangkat menuju Ampel Gedang dengan perasaan tinggi hati. Ketika sampai di Ampel dan bertemu Raja Bungsu, Petinggi Jipang itu terperangah demi melihat wajah raut muka Raja Bungsu yang bersih dan bersinar. Seketika itu juga Petinggi Jipang berlutut di hadapan Raja Bungsu, memohon ampun atas prasangka yang menganggap rendah penguasa Ampel itu. Ia lalu menyembah dan meminta Raja Bungsu mengislamkan dirinya. Petinggi Jipang memohon kepada Raja Bungsu agar diijinkan tinggal beberapa hari di Ampel untuk belajar agama Islam kepada Raja Bungsu. Dalam waktu singkat, konon, Petinggi Jipang itu telah menguasai ilmu-ilmu terpenting untuk menjalankan agama Islam, seperti cara berwudhu, shalat, puasa dan hukum Islam. Ia kembali ke Jipang, dan dalam waktu singkat petinggi Jipang itupun menjadi pemimpin Muslim yang banyak pengikutnya. Ia membangun hubungan karib dengan Raja Bungsu, membantu menyebarkan dakwah Islam. Pada suatu saat petinggi Jipang menawarkan putrinya untuk diperisteri Raja Bungsu. Ia setuju dan menunjuk petinggi Jipang sebagai penghulu, karena menurut hukum Islam hak untuk menikahkan anak perempuan berada pada ayahnya. Di kemudian hari petinggi Jipang itu ditetapkan sebagai penghulu di Ampel, karena ia dipandang telah memiliki pengetahuan dan kapasitas untuk mengemban tugas sebagai penghulu. Diceritakan pada masa pengulu Jipang itu Ampel Gedang berkembang pesat menjadi pusat penyiaran Islam dan masyarakat di sekitarnya menjadi Muslim.

Lembaga hukum Islam akan segera didirikan manakala suatu komunitas Muslim telah terbentuk.

Dari kisah di atas dapat dibuat pernyataan bahwa lembaga hukum Islam akan segera didirikan manakala suatu komunitas Muslim telah terbentuk. Ini merupakan keniscayaan, karena implementasi hukum tertentu diperlukan kelembagaan hukum. Dalam kaitannya dengan hukum keluarga, perkawinan itu dilaksanakan antara laki-laki dan perempuan melalui perjanjian serah terima (ijab dan kabul) oleh wali dari perempuan dengan calon suami, disaksikan oleh dua orang saksi. Dalam hukum fikih, posisi wali sangat penting alias mutlak. Wali adalah ayah dari calon isteri. Jika ayah tidak ada, maka saudara laki-laki calon isteri. Jika tidak ada, maka saudara laki-laki ayah, atau kakek. Wali yang terkait dengan hubungan darah disebut wali nasab. Akan tetapi jika wali

nasab tidak ditemukan, maka diganti dengan wali hakim. Kedudukan wali hakim tidak bisa sembarang orang, melainkan harus penguasa formal yaitu sultan atau imam, atau kepala negara. Dalam implementasinya kepala negara mendelegasikan wewenangnya (*tauliyah*) kepada orang yang dipercaya, yaitu hakim. Karena itu disebut wali hakim. Dalam keadaan tidak ada wali hakim, karena imam tidak ada, sultan juga tidak ada, maka kedudukan itu dapat dipilih melalui kesepakatan dari *ahl hal wa al'aqd*, yaitu orang cerdik pandai (Muslim) yang ada. Itulah sebabnya institusi kehakiman merupakan keniscayaan dalam setiap masyarakat Muslim.

Terbentuknya kelembagaan hukum Islam itu tidak saja terjadi di Jawa, tetapi di seluruh Nusantara, termasuk di Asia Tenggara. Begitu terbangun suatu kekuasaan Islam, kelembagaan hukum syari'ah pun didirikan, di tingkat pusat sampai tingkat yang paling bawah. Pejabat hukum syari'ah bertanggungjawab terhadap pelaksanaan syari'at Islam dalam kerajaan dan masyarakat, seperti puasa, shalat, perkawinan, dan pelayanan agama (misalnya dalam hal kematian, upacara-upacara keagamaan, bangunan keagamaan dan sebagainya). Fungsi lain yang sangat penting pejabat syari'ah adalah pelaksanaan *qadha* atau mahkamah. Pejabat hukum syari'ah diangkat oleh raja atau sultan. Oleh karena itu pelaksanaan hukum syari'ah pada dasarnya berjalan di bawah kendali raja, dan pejabat syari'ah sebagai pelaksananya. Ini juga berarti, pada tahap paling awal sejarah kesultanan Islam di Nusantara, negara telah memainkan peran vital dalam pelaksanaan hukum syari'ah. Pelaksanaan hukum syari'ah dijalankan dengan cara damai dan persuasif, tidak radikal dan karena itu tidak menimbulkan gejolak sosial.

Seperti dalam kebanyakan negara-negara Islam dan negera-negara dengan penduduk muslim di dunia, pelaksanaan hukum syari'ah di Indonesia yang melibatkan negara telah meniscayakan terbentuknya institusi kadi. Kewajiban untuk bertahkim dari setiap perselisihan di antara orang Islam menyebabkan lahirnya lembaga peradilan itu. Sebelum kadi atau hakim yang secara formal diangkat oleh negara, masyarakat muslim telah terbiasa mengadukan perselisihan di antara sesamanya ke hadapan imam, yakni pemimpin yang ada dalam masyarakat Muslim. Setelah terbentuknya kesultanan, pengadilan dijalankan oleh kadi. Sudah disebut di atas bahwa dalam ketetntuan hukum syari'ah, hak untuk mengadili ada pada raja atau imam. Raja kemudian mendelegasikan wewenang tersebut kepada kadi atau hakim. Prinsip pendelegasian wewenang atau *tauliyah* ini sangat penting dalam syari'ah, sehingga dikatakan tidak syah bertahkim kepada hakim yang tidak memperoleh *tauliyah* raja. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa syari'ah mengharuskan pembentukan lembaga peradilan ini dengan mengangkat kadi atau hakim melalui proses *tauliyah*. Ini juga berarti bahwa salah satu pelaksanaan syari'ah menuntut adanya keterlibatan negara.

Seperti dalam kebanyakan negara-negara Islam dan negera-negara dengan penduduk muslim di dunia, pelaksanaan hukum syari'ah di Indonesia yang melibatkan negara telah meniscayakan terbentuknya institusi kadi. Kewajiban untuk bertahkim dari setiap perselisihan di antara orang Islam menyebabkan lahirnya lembaga peradilan itu.

Kadi biasa disebut pejabat syari'ah dan dibentuk di semua kesultanan (Islam) di Nusantara. Pejabat syari'ah dalam praktiknya menjalankan dua fungsi, yakni pembinaan pelaksanaan syari'ah pada umumnya dan pelaksana mahkamah.

Kadi biasa disebut pejabat syari'ah dan dibentuk di semua kesultanan (Islam) di Nusantara. Pejabat syari'ah dalam praktiknya menjalankan dua fungsi, yakni pembinaan pelaksanaan syari'ah pada umumnya dan pelaksana mahkamah.

Nama pejabat syari'ah di Nusantara beraneka macam di tiap kerajaan. Di Jawa disebut *pangulu* dan kantornya disebut *pangulon.* Di Aceh lembaga itu disebut *kadi malikun ade',* di Banjar, Kalimantan Selatan disebut *kerapatan kadi*, di Sulawesi Selatan disebut *perewa syara'*, di Ternate *Bobato Akhirat*, di Sumatera Selatan, *penghulu,* dan di Sambas dinamakan *Imam Raja*. Apapun namanya, keseluruhan itu adalah lembaga 'pengawal' berjalannya hukum syari'ah di wilayah kerajaan masing-masing.

Kompetensi pejabat syari'ah sebagaimana didelegasikan oleh raja dapat dilihat, sekedar contoh, pada *serat kekancingan* atau surat keputusan Raja Surakarta, Susuhunan Paku Buwono X pada waktu mengangkat Penghulu Tapsir Anom V tahun 1884. Kemungkinan besar teks surat keputusan raja merupakan formula yang tetap sejak berdirinya kerajaan Islam Mataram. Bunyi selengkapnya sebagai berikut:[8]

1. *Hingsung hagawe pangulu marang sira, hingsun lilani nindaake hukum sarak, sing kagolong bangsane bab ngibadah, lang sing pantes sira pitaya maring bocah hingsun pamutihan. Ngibadah kang sira pitayaake kayata: imam jumungah, lan barjamangah lan sapanunggalane.* (Saya angkat saudara menjadi penghulu, saya serahkan tugas kepadamu untuk menjalankan hukum syara', termasuk di antaranya persoalan ibadah, dan yang pantas saudara percayakan kepada kawula *pamutihan* (pegawai agama). Ibadah yang dipercayakan kepada saudara antara lain, imam jumat, dan (salat) berjamaah, dan sejenisnya.)

2. *Lan hukumingsung kang hingasun paringake hana hing surambiningsun, rupane kayata talak, waris, wasiyat, salakirabi, atawa barang gana-gini, sapanunggalane, sabanjure tumindakingsun pitaya marang sira. Hapa kang wus dadi benere, sarta mupakat ijtihade, bocahingsun ketib ngulomo sabanjure.* (Dan hukum saya yang saya percayakan kepada saudara (untuk dilaksanakan) di serambi (masjid) saya, antara lain: waris, wasiat, perkawinan, dan barang gono gini dan sejenisnya, kemudian keputusan saya percayakan kepada saudara. Apa yang (sudah dipandang) benar dan disepakati oleh ijtihadnya kawula saya ketib, ulama dan seterusnya.)

3. *Lan hingsun mitayaake marang sira mungguh agamane bocahingsun hing Surakarta kabeh, sakuwatiro holehiro muruk, mengkono maneh bocahingsun pradikan lan kahum sapanunggalane, kang pada kagunganingsun abdiningsun pamutihan, bab harjaning agama rasul, holehira nindaake hapa kang dadi benere hukum, hingsun ya wis pitaya maring sira.* (Dan saya percayakan kepada saudara (pelaksanaan) agama kawula saya di seluruh (kerajaan) Surakarta, sekuat saudara dalam mengajar (membimbing) mereka, demikian pula kawula saya di *perdikan* serta kaum seterusnya, kawula *pamutihan* yang menjadi tanggung jawab saya, demi si'arnya agama rasul (Islam) dalam melaksanakan hukum yang benar, juga saya percayakan kepada saudara.)

4. *Dene bab kagunganingsun wali hakim, lan palakine bocahingsun pinggir, kang wus tetela pripisane, hing dina hiki sun paringake marang sira, bab hidin palakine mahu sabanjure kalakon hapa kang wus dadi hadate.* (Adapun kewenangan wali hakim bagi kawula (perempuan) pinggir (tidak punya wali nasab) yang sudah diteliti dan jelas (tidak punya wali nasab), pada hari ini saya delegasikan kepada saudara. Mengenai ijin menikah kemudian dijalankan menurut kebiasaannya.)

5. *Kabeh hiku olehira nindaake hapa kang wus kasebut dhawuhingsun mahu kabeh, kang nastiti hangati-ati, kang kendel hapa benere pangadilaningsun.* (Dalam menjalankan tugas semua perintah saya yang sudah disebut itu hendaknya (saudara) berhati-hati dan teliti, serta berani menegakkan kebenaran dan keadilan.)

Jadi dalam *serat kekancingan* itu ditegaskan bahwa tugas pokok dan fungsi penghulu tidak saja mengenai urusan nikah, talak, cerai dan rujuk seperti pada jaman sekarang, tetapi meliputi semua segi pelaksanaan hukum syari'ah, yaitu:

Dalam *Serat Kekancingan* itu ditegaskan bahwa tugas pokok dan fungsi penghulu tidak saja mengenai urusan nikah, talak, cerai dan rujuk seperti pada jaman sekarang, tetapi meliputi semua segi pelaksanaan hukum syari'ah.

1. Menjalankan hukum syara' seperti ibadah yang meliputi penyelenggaraan salat Jum'at dan ibadah lain.

2. Memimpin pengadilan surambi, meliputi pengadilan kasus-kasus perkara perkawinan, talak, waris, wasiat, gono-gini, dan sebagainya.

3. Melakukan pembinaan dan pendidikan agama Islam bagi rakyat di seluruh wilayah negara Surakarta, termasuk desa-desa perdikan dan kaum menurut kebenaran agama Rasul.

4. Menjadi wali hakim dalam akad perkawinan bagi perempuan yang setelah diperiksa dengan teliti diketahui tidak memiliki wali nasab, dan tidak jelas kekerabatannya.

Mencermati surat pengangkatan penghulu tersebut, tampak bahwa *tauliyah* raja kepada penghulu meliputi dua dimensi yang menjadi tuntutan syari'ah, yaitu tugas penghulu dan wilayah yang menjadi jurisdiksinya. Merujuk pada surat keputusan raja tersebut, kompetensi penghulu mencakup semua hal yang berkaitan dengan pelaksanaan syari'ah Islam, yakni: ritual ibadah, mahkamah syari'ah, pendidikan agama, dan wali hakim, sedangkan wilayah jurisdiksinya meliputi seluruh wilayah kerajaan Surakarta.

Kelembagaan Hukum Islam di Masa Kolonial

Ketika Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) menguasai wilayah Jawa Barat di awal abad ke-17, pemerintah VOC mendirikan lembaga peradilan, namanya berubah-ubah tetapi dalam perkembangan terakhir disebut landraad pada setiap daerah yang baru dikuasasinya sebagai bentuk perwujudan kekuasaannya. Inilah untuk pertama kalinya, lembaga peradilan di Indonesia mengalami dualisme.

Kedatangan bangsa Belanda yang kemudian menguasai daerah-daerah secara *de-facto* selalu dibarengi dengan penerapan kelembagaan peradilan sebagai simbol penguasaan atas suatu wilayah. Sebagaimana diketahui, hukum dan peradilan merupakan simbol kekuasaan. Ketika *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) menguasai wilayah Jawa Barat di awal abad ke-17, pemerintah VOC mendirikan lembaga peradilan, namanya berubah-ubah tetapi dalam perkembangan terakhir disebut *landraad* pada setiap daerah yang baru dikuasasinya sebagai bentuk perwujudan kekuasaannya. Dengan berdirinya *landraad* maka di tiap-tiap kabupaten terdapat dua jenis peradilan, yakni peradilan pribumi yang di Jawa disebut *hukum surambi dalem* yang berpusat di serambi masjid di satu pihak, dan peradilan bentukan Belanda yang disebut *landraad* di pihak lain. Inilah untuk pertama kalinya, lembaga peradilan di Indonesia mengalami dualisme. Pengadilan surambi yang dikepalai oleh seorang penghulu yang mempunyai kompetensi di bidang perkara agama, sedangkan *landraad* menangani perkara sekuler, kasus-kasus kriminal maupun perdata. Walaupun demikian, pada peradilan kasus dengan ancaman hukuman mati, *landraad* selalu meminta nasehat penghulu.

Akan tetapi, sistem peradilan buatan Belanda itu pada awalnya tidak bisa berjalan dengan efektif. Kegagalan itu disebabkan pada umumnya orang pribumi yang beragama Islam lebih taat kepada hukum syari'ah agamanya daripada hukum Belanda yang tidak sesuai dengan pandangan hidup mereka. Keadaan seperti ini menyadarkan penguasa Belanda bahwa rakyat daerah yang dikuasainya memiliki sistem kepercayaan sendiri, yang dipegang teguh sebagai jalan hidupnya dan mempengaruhi sistem hukumnya. Sekali VOC mengakui eksistensi hukum pribumi lengkap dengan lembaga peradilannya, maka apa yang dapat mereka lakukan adalah mengusahakan adanya kodifikasi hukum pribumi, agar kepastian hukum dapat terjamin. Maka pada tahun 1754, Gubernur Jendral J. Mossel memerintahkan para residen agar meminta bantuan kepada para penghulu dan ulama (*Mohammedaansche priesters*) untuk melakukan kompilasi hukum pribumi, yang nantinya dapat dijadikan kompendium yang dapat dipakai sebagai hukum positif, pegangan bagi lembaga peradilan pribumi. Tahun 1760 diterbitkan sebuah kompendium yang biasanya disebut sebagai Kompendium Freijer, nama yang diambil dari pemimpin proyek kompilasi, dan dinamainya *Compendium der voornaamste Mohammedannsche*

Duduk di depan tengah : Kepala Landraad yang bertindak sebagai hakim, Jaksa dan penghulu (duduk paling kanan) dengan baju khas. Tutup kepala surban . Yang duduk di lantai terdakwa

Sumber: KITLV

wetten en gewoonten nopens erfenissen, huwelijken en echtscheidingen (Undang-undang Pokok Hukum Islam dan Adat Tentang Kewarisan, Perkawinan, dan Perceraian).[9]

Tahun 1750, ketika telah menguasai sebagian besar wilayah pesisir utara Jawa, VOC kembali memerintahkan penyusunan kompendium. Maka tersusun kompendium *Mugharraer*. Disebut demikian karena merupakan saduran dari kitab *Muharrar* karya Abu al-Qasim 'Abdl Karim bin Muhammad ar-Rafa'i dari Qaswin, Persia, wafat 623 H.[10] Kitab ini telah lama menjadi pedoman, semacam undang-undang bagi para penghulu dalam mengadili kasus-kasus yang dihadapkan kepadanya.

Akan tetapi di wilayah kesultanan seperti di Jawa, daerah yang masih "merdeka" dari penjajahan Belanda, pengadilan penghulu tetap berjalan menurut adatnya, dengan kompetensi menyeluruh. Dikatakan menyeluruh karena kewenangannya meliputi perkara-perkara sipil, pidana dan perdata. Keberlangsungan kekuasaan pengadilan penghulu yang menyeluruh itu sekurang-kurangnya sampai dekade kedua abad ke-18. Oleh pengaruh Belanda, mulai masa itu peradilan di Keraton Surakarta misalnya dibagi dua bidang, dinamai menurut tempatnya, yakni Pengadilan Surambi (*hukum surambi dalem*) menangani kasus-kasus perkara agama (sipil), dan pengadilan kepatihan atau Pengadilan Pradhoto, menangani perkara sekuler.[11]

Serambi bagian depan.Masjid Agung Surakarta merupakan tempat pelaksanaan persidangan Peradilan Surambi.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Kebijakan Kolonial Terhadap Lembaga Hukum Islam

Setelah diketahui bahwa orang pribumi memiliki sistem hukum dan peradilannya sendiri, maka kebijakan Belanda terhadap lembaga peradilan pribumi adalah membiarkan lembaga ini berfungsi sebagai lembaga peradilan menurut kebiasaan penduduk pribumi yang Muslim. Sampai akhir abad ke-19, pandangan yang dominan di kalangan sarjana maupun administratur Belanda adalah bahwa hukum Islam merupakan sistem hukum yang ditaati oleh penduduk pribumi. Walaupun terdapat keragaman praktik yang menujukkan derajat pelaksanaan syari'ah, semua Muslim di tanah jajahan mengakui bahwa Islam adalah agama yang luhur. Supremasi Islam ini terlambangkan di daerah-daerah di luar wilayah kerajaan oleh kekuasaan penghulu yang mempunyai wewenang menangani perkara sipil maupun pidana. Supremasi itu juga tampak pada hubungan yang erat antara agama Islam dan negara baik di dunia Melayu (Sumatera) maupun Jawa.

Walaupun terdapat keragaman praktik yang menujukkan derajat pelaksanaan syari'ah, semua Muslim di tanah jajahan mengakui bahwa Islam adalah agama yang luhur. Supremasi Islam ini terlambangkan di daerah-daerah di luar wilayah kerajaan oleh kekuasaan penghulu yang mempunyai wewenang menangani perkara sipil maupun pidana. Supremasi itu juga tampak pada hubungan yang erat antara agama Islam dan negara baik di dunia Melayu (Sumatera) maupun Jawa.

Hubungan erat antara Pangeran Diponegoro dengan para pemimpin Muslim sebelum dan pada waktu berlangsung Perang Jawa, merupakan ilustrasi paling baik untuk hubungan integratif ini. Perang Diponegoro (1825—1830) atau Perang Jawa menurut istilah Belanda, menghadirkan kesadaran baru di kalangan mereka. Menurut Peter Carey, pemberontakan Diponegoro tidak dapat dipisahkan dari eratnya hubungan antara keraton dan pesantren, baik di Yogyakarta maupun Surakarta.[12] Kesadaran baru itu adalah bahwa hubungan Islam dan kekuasaan dalam struktur kesultanan cukup membahayakan eksistensi kolonial. Karena itu, hubungan ini perlu diperhitungkan.

Lembaga peradilan agama sebagai pilar pelaksanaan hukum syari'ah Islam tidak luput dari pengaruh sikap baru kolonial tersebut terhadap Islam. Dalam konteks ini kepenghuluan dapat dipandang sebagai simbol dari kesatuan antara dua kelompok Muslim dan antara agama dan negara. Muslim yang taat ataupun muslim yang vernacularist sinkretis (abangan) sama-sama membutuhkan kantor kepenghuluan dalam segala urusan sipil mereka. Demikian pula, kantor ini merupakan simbol dari hubungan integratif antara agama dan negara. Dalam posisi yang krusial itu pemerintah kolonial Belanda menaruh perhatian yang serius. Pemerintah kolonial menempatkan lembaga pelaksanan hukum syari'at Islam sebagai institusi vital, karena berdasarkan pengalaman, ambisi untuk memberlakukan hukum dan peradilan Belanda di negeri jajahan tidak berhasil. Maka peradilan agama harus terus dipelihara eksistensinya, sedangkan bagi orang pribumi yang berafiliasi dengan Eropa, seperti orang Kristen dan mereka yang dianggap sederajat dengan Eropa sejak tahun 1864 tunduk kepada hukum BW (*Bugelijke Wetboek*). Akan tetapi peradilan agama tetap dalam perhitungan

kemungkinan menimbulkan bahaya perang yang bakal menelan biaya tinggi. Karena itu politik rekayasa kepada peradilan ini pun dijalankan.

Rekayasa pertama adalah menempatkan posisi peradilan agama di bawah peradilan yang dibuat Belanda, *landraad*. *Landraad* diposisikan di atas peradilan agama yang mengharuskan keputusan-keputusan pengadilan agama dimintakan izin kepada *landraad* sebelum dieksekusi (*executoir verklaring*).[13]

Di samping itu, pemerintah kolonial juga mencoba memutus hubungan antara penghulu dengan para penguasa pribumi. Hubungan antara penghulu dengan penguasa, yang berarti hubungan antara penghulu dan negara, biasanya diikat oleh tali kekerabatan. Kepala pengadilan agama adalah juga kepala masjid "negara", masjid yang dibangun di tiap-tiap ibukota kerajaan maupun kabupaten. Mereka diangkat oleh sultan di pusat (*keraton*) atau oleh bupati di kabupaten. Sultan ataupun bupati dalam memilih penghulu biasanya memperhitungkan hubungan kerabat. Itulah sebabnya pemerintah kolonial Belanda melakukan reorganisasi atas pengadilan agama pada 1882. Reorganisasi ini dapat dilihat sebagai upaya pemerintah memutusan *linkage* antara penghulu dengan penguasa, sultan ataupun bupati.

Dengan reorganisasi 1882, Belanda melakukan inkorporasi pengadilan agama dan penghulunya ke dalam administrasi kolonial, dan pengangkatan mereka pun berpindah dari penguasa pribumi ke pemerintah kolonial. Dengan demikian, kepenghuluan tidak saja menjadi independen terhadap penguasa pribumi dan dengan demikian hubungan antara mereka pun pelan-pelan dapat diperlonggar.[14] Selain itu, reorganisasi itu pun mengubah nama pengadilan syari'ah dari *Hukum Surambi Dalem* menjadi *Priesterrad* yang secara harfiah berarti majelis pendeta. Nomenklatur ini kemudian menelan kritik sangat keras dari penasehat kolonial, Snouck Hurgronje yang datang kemudian. Ia mengatakan bahwa penamaan itu merupakan kesalahan besar, sebab di dalam agama Islam tidak ada sistem pendeta.[15] Di kalangan orang pribumi yang merasa bingung dengan penamaan itu menyebut *priesterraad* menjadi Raad Agama, nama yang dalam benak mereka terasa lebih pas.

Pemerintah kolonial juga mencoba memutus hubungan antara penghulu dengan para penguasa pribumi. Hubungan antara penghulu dengan penguasa, yang berarti hubungan antara penghulu dan negara, biasanya diikat oleh tali kekerabatan. Kepala pengadilan agama adalah juga kepala masjid "negara", masjid yang dibangun di tiap-tiap ibukota kerajaan maupun kabupaten.

Di sisi lain, reorganisasi tahun 1882 itu juga memunculkan masalah *fiqhiyyah*, yakni perihal keabsahan *tauliyah* penghulu yang berpindah dari penguasa pribumi yang Muslim ke penguasa kolonial yang kafir. Syahkah seorang kadi diangkat oleh penguasa kafir? Akan tetapi kontroversi ini tidak sampai berlarut-larut, berkat jasa penasehat honorer pemerintah kolonial, seorang habib keturunan Hadrami yakni Sayyid Usman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya al-'Alawi al-Husaini atau akrab dipanggil Sayyid Usman (1822—1913). Ia seorang ulama yang tinggal di Batavia yang banyak menulis kitab dalam bahasa campuran Melayu Arab. Tahun 1881 Sayyid Usman telah menulis sebuah kitab berjudul *Al-*

Qawanin as-Syar'iyyah li Ahli al-Majalis al-Hukmiyah berisi pedoman bagi para penghulu untuk melaksanakan mahkamah. Setelah Snouck Hurgronje datang ke Indonesia (1889) Sayyid Usman merivisi kitab *Qawanin* tersebut. Dalam edisi terdahulu kitab ini tidak memuat soal *tauliyah* oleh pemerintah kafir. Dalam edisi baru (1889) setelah ia dianggakat menjadi penasehat honorer pemerintah kolonial, dengan merujuk pada kitab *Fath al-Mu'in* Sayyid Usman menyebutkan bahwa *tauliyah* kepada hakim oleh penguasa yang bukan Muslim itu syah adanya.[16]

Reformasi dan Politik Hukum Islam

Pada awal abad ke-20, sejalan dengan meningkatnya gerakan reformasi Islam, keberadaan Raad Agama mulai dipersoalkan. Mereka—ulama dan tokoh Muslim aktivist gerakan reformasi Islam—mengkritik bahwa *Raad* Agama itu lemah, dan para penghulu bukan hanya telah menjadi bagian dari pelayan pemerintah kolonial yang kafir, tapi juga tidak memiliki kemampuan administratif memadai untuk menangani administrasi peradilan yang semakin kompleks. Kritik-kritik yang keras itu menyadarkan para penghulu bahwa mereka bukan saja bekerja sebagai organ kolonial Belanda tanpa gaji, tetapi pemerintah kolonial sendiri juga tidak mempersiapkan sarana untuk meningkatkan kemampuan mereka seperti pendidikan yang memadai untuk kedudukan penghulu.

Kesadaran ini mendorong kalangan pergerakan Islam, khusunya Sarekat Islam dan Muhammadiyah, mendesak pemerintah agar meningkatkan kualitas Raad Agama dan penghulunya, dan mengancam jika pemerintah tetap tidak melakukan apa-apa, maka Sarekat Islam akan mendirikan pengadilan syari'ah sendiri yang independen dengan nama Raad Ulama.[17]

Kritik tajam di atas, disuarakan baik oleh kalangan pergerakan maupun para penghulu sendiri, direspon pemerintah kolonial Belanda dengan membentuk Komisi Perbaikan *Priesterraad*. Komisi yang diketuai oleh Dr. Husein Djajadiningrat dengan anggota dari sejumlah pemuka penghulu dan ketua Muhammadiyah kemudian menghasilkan sejumlah rekomendasi, antara lain Raad Ulama seperti diusulkan oleh Sarekat Islam tidak boleh berdiri. Sistem peradilan kolegial pada

Priesterraad akan diubah menjadi peradilan dengan hakim tunggal seperti dulu sebelum reorganisasi, dan diubah namanya menjadi *Penghoeloegerecht* (pengadilan penghulu). Penghulu dalam bekerja didampingi oleh tidak lebih dari dua orang pembantu dan seorang jurutulis. Pemerintah kolonial juga harus memberi gaji kepada penghulu dan pegawainya serta menyediakan anggaran untuk operasionalnya.[18]

Peraturan pemerintah yang didasarkan atas rekomendasi Komisi Perbaikan *Priesterrad* dikeluarkan tahun 1831 (*Staatsblad van Nederlandsch Indie*, 1931 no. 35). tetapi *Penghoeloegerechts* batal didirikan lantaran pemerintah kesulitan keuangan sebagai akibat malaise atau krisis ekonomi global.

Kesadaran ini mendorong kalangan pergerakan Islam, khusunya Sarekat Islam dan Muhammadiyah, mendesak pemerintah agar meningkatkan kualitas Raad Agama dan penghulunya, dan mengancam jika pemerintah tetap tidak melakukan apa-apa, maka Sarekat Islam akan mendirikan pengadilan syari'ah sendiri yang independen dengan nama Raad Ulama.

Politik Hukum Adat dan Implikasinya Terhadap Pelaksanaan Hukum Islam

Snouck Hurgronje adalah seorang ilmuan sekaligus ideolog. Ia membagi-bagi Islam ke dalam Islam politik dan Islam non-politik. Ada Islam dan ada adat. Teori-teorinya di belakang hari banyak mempengaruhi teori hukum. Van Vollenhoven mengangkat teori Snouck Hurgronje dalam suatu madzhab baru studi hukum di Universitas Leiden, yaitu hukum adat.

Kajian hukum adat kemudian sangat berpengaruh terhadap kebijakan hukum di tanah jajahan. Maka, teori *receptio* kemudian diadopsi, sebagai anti tesa terhadap teori *reception in complexu* oleh van den Berg. Teori *receptio in complexu* menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi umat beragama adalah hukum agamanya itu. Teori *receptio* oleh Snouck Hurgonje membatasi tidak semua hukum agama, melainkan hanya hukum agama yang telah meresap ke dalam kebiasaan masyarakat menjadi hukum materiil, selebihnya masuk dalam hukum masyarakat itu sendiri yang disebut hukum adat. Tahun 1927 hukum adat diakui sebagai hukum materiil oleh pemerintah Hindia Belanda. Karena pengaruh teori hukum adat itu, kasus waris dianggap berada dalam medan hukum adat, sebab masyarakat Muslim dalam hal waris, menurut pengamatan mereka, lebih setia kepada hukum adat dari pada hukum Islam.

Snouck Hurgronje adalah seorang ilmuan sekaligus ideolog. Ia membagi-bagi Islam ke dalam Islam politik dan Islam non-politik. Ada Islam dan ada adat. Teori-teorinya di belakang hari banyak mempengaruhi teori hukum. Van Vollenhoven mengangkat teori Snouck Hurgronje dalam suatu madzhab baru studi hukum di Universitas Leiden, yaitu hukum adat.

Buku Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje. Ia menyumbang sejumlah besar pengetahuan bagi kebijakan Belanda.
Sumber: Arsip Nasional

Karena itu, pada tahun 1937 kewenangan mengadili perkara waris umat Islam dialihkan dari Raad Agama ke Landraad. Pemindahan kompetensi ini memperoleh perhatian sangat luas, tidak saja di kalangan penghulu dan pegawai agama, tetapi juga pergerakan Islam pada umumnya. Di kalangan penghulu dan pegawai Raad Agama kasus ini dipandang sebagai pengebirian wewenang, karena pengadilan perkara waris di Raad Agama merupakan sumber pendapatan yang selama ini berkontribusi paling besar terhadap pendapatan kantor dan dipakai untuk membiayai operasi kantor. Sebagaimana diketahui bahwa Pengadilan Surambi dijadikan administrasi kolonial Hindia Belanda (dinegerikan) tahun 1882 menjadi Raad Agama, tetapi pemerintah kolonial tidak menyediakan anggaran baik untuk operasional kantor maupun gaji penghulu dan para pegawainya. Para penghulu membiayai kantor dan gaji karyawan dengan menarik biaya kepada setiap orang yang berperkara di Raad Agama. Biaya yang paling tinggi dipungut adalah perkara waris. Untuk ini penghulu menarik 10% dari total harga harta waris yang diputus. Mereka menyebutnya *'usur*, secara harfiah berarti sepersepuluh. Di kalangan pergerakan Islam, kasus ini dianggap sebagai pelecehan terhadap agama. Pemerintah dituduh menghalang-halangi umat Islam melaksanakan hukum agamanya.[19]

Sesungguhnya pengakuan atas hukum adat sebagai hukum materiil bukan konsep statis. Oleh Soepomo, kebijakan ini disebut "*systematic step backward to create a dynamic dualism*" suatu upaya sistematik dengan melangkah ke belakang sambil menciptakan sistem dualisme yang dinamik. Artinya, proses melindungi dan melestarikan hukum adat itu disertai dengan melakukan penelitian dan kodifikasi adat dengan berbagai variasinya di berbagai daerah untuk menuju unifikasi hukum yang baru, sehingga hukum bersifat dinamis. Politik hukum adat ini disambut baik oleh kalangan priyayi Jawa dan umumnya kelompok aristokrat.[20]

Reaksi Kaum Reformis dan Penghulu Terhadap Kebangkitan Hukum Adat

Reaksi berbeda terhadap politik hukum adat muncul dari kalangan pemimpin Muslim modernis dan tokoh perjuangan pada umumnya. Bagi mereka, politik hukum adat tidak saja sebagai upaya melestarikan adat, tetapi juga melindunginya dari serangan kritik mereka. Bagimanapun, gerakan reformasi Islam meletakkan adat sebagai sasaran kritik, terutama elemen yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Satu langkah sangat penting diambil oleh kaum pergerakan Islam dalam menghadapi politik hukum adat adalah sebuah mosi yang dikeluarkan dalam kongres ke-20 Partai Sarekat Islam pada 1934. Mosi itu antara lain menyatakan pentingnya penghapusan adat kuno terkait dengan masalah keluarga, perkawinan, dan waris apa bila adat dimaksud tidak sejalan dengan hukum syari'ah dan asas kehidupan masyarakat modern. Mosi itu jelas tidak semata-mata ditujukan kepada pemerintah kolonal tetapi juga kepada masyarakat Indonesia umumnya. Ketegangan antara adat dan Islam ini bukan saja disebabkan pertentangan antara Pemerintah Kolonial dengan umat Islam, tetapi juga dipicu oleh friksi antara golongan Islam tradisionalis dan golongan Islam reformis yang progresif. Golongan yang disebut terkhir tampaknya merasa bahwa hukum syari'ah lebih sejalan dengan kehidupan modern daripada hukum adat yang sudah ketinggalan jaman.

Satu langkah sangat penting diambil oleh kaum pergerakan Islam dalam menghadapi politik hukum adat adalah sebuah mosi yang dikeluarkan dalam kongres ke-20 Partai Sarekat Islam pada 1934. Mosi itu antara lain menyatakan pentingnya penghapusan adat kuno terkait dengan masalah keluarga, perkawinan, dan waris apa bila adat dimaksud tidak sejalan dengan hukum syari'ah dan asas kehidupan masyarakat modern.

Peristiwa yang penting dicatat setelah keputusan tahun 1937 tentang pemindahan otoritas pengadilan perkara waris umat Islam dari Raad Agama ke landraad adalah didirikannya Mahkamah Islam Tinggi (*Hof voor Islamitische Zaken*), sebuah mahkamah banding bagi perkara yang telah di putus di Raad Agama. Khususnya para penghulu merasa bahwa didirikannya Mahkamah Islam Tinggi tidak dapat menutup kekecewaan mereka terhadap dipindahkannya pengadilan perkara waris ke Landraad. Ini merupakan hal yang prinsip, umat Islam tidak lagi dapat menjalankan salah satu sendinya, yakni pembagian waris menurut hukum Islam. Bagi umat Islam perkara ini sangat penting, karena petunjuk hukumnya tercantum langsung dalam Al-Qur'an.

Peraturan pemindahan kompetensi peradilan waris ke Landraad itu keluar bulan Februari 1937, dan hanya dalam tempo kurang dari tiga bulan para penghulu di Jawa dan Madura menyelenggarakan kongres di Solo untuk menyuarakan protes mereka terhadap pemerintah kolonial, menggugat peraturan itu. Kongres penghulu itu menghasilkan asosiasi Perserikatan Penghulu dan Pegawainya (PPdP), sebuah wadah perlawanan terhadap pemerintah. Ketua PPdP dipercayakan kepada KH. Mohammad Adnan. Kedudukan Adnan sebagai

Suasana di dalam landraad.
Sumber: KITLV

ketua *Hof voor Islamitishe Zaken* tidak menghalanginya untuk tetap kritis terhadap pemerintah kolonial, karena bagaimananpun peraturan tahun 1937 menyangkut soal nasib lembaga yang puluhan tahun ia pimpin (Raad Agama Surakarta) maupun lembaga baru yang lebih tinggi eselonnya.

Menanggapi peraturan 1937 itu Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang merupakan wadah persatuan perjuangan umat Islam ketika itu (didirikan 1937) menggelar kongres Al-Islam. Kongres Al-Islam I di Surabaya tahun 1939 diikuti oleh seluruh organisasi Islam yang ada pada waktu itu mengeluarkan mosi protes terhadap pemerintah kolonial, menolak pemindahan pengadilan perkara waris umat Islam ke Landraad dan meminta kepada pemerintah untuk mengembalikan kewenangan ini kepada Raad Agama.

Namun, pemerintah kolonial Belanda sama sekali tidak menghiraukan tuntutan umat Islam tersebut sampai kepergian mereka dan digantikan pendudukan tentara Jepang. Pemerintah pendudukan bala tentara Jepang memang menaruh perhatian pada urusan umat Islam, tetapi dalam soal Raad Agama tidak melakukan tindakan apa-apa. Jepang hanya mengganti nama Raad Agama menjadi *Sooroyo Hooin* dan *Hof voor Islamitische Zaken* diganti nama menjadi *Kaikiyo Kotoa Hooin*. Masyarakat Muslim sebenarnya mempunyai harapan tinggi akan adanya perhatian Jepang karena janji-janji mereka yang akan memenuhi harapan rakyat Indonesia, sebagai imbalan dari kerjasama yang diminta oleh Jepang. Akan tetapi tuntutan umat Islam untuk dikembalikannya wewenang peradilan perkara waris ke Raad Agama tidak diperhatikan. Hal ini disebabkan Soepomo, yang ditunjuk pemerintah Jepang untuk menangani masalah ini, tetap berpihak pada pandangan pro-adat. Ia tetap berpegang

teguh pada pandangan Ter Haar sebagaimana dikemukakan kepada Komisi Perbaikan *Raad* Agama yang dibentuk tahun 1922, bahwa Landraad tidak boleh mengadili perkara waris menurut hukum Islam, sebab dalan soal waris hukum Islam tidak meresap ke dalam hukum adat. Raad Agama hanya boleh mengadili suatu perkara menurut hukum Islam apa bila sistem hukum itu benar-benar telah terintegrasi ke dalam hukum adat.[21] Agaknya pandangan inilah yang diterima oleh pemerintah Jepang pada waktu itu.

Pelaksanaan Hukum Islam di Masa Kemerdekaan

Memasuki zaman kemerdekaan, kedudukan lembaga peradilan syari'ah tetap lemah dan marginal. Hal ini bukan saja disebabkan kewenangan pengadilan perkara waris yang masih dikecualikan, tetapi organisasi dan pelaksanaannya di seluruh Indonesia juga masih tidak seragam. Kelompok-kelompok dengan kecenderungan sekuler yang telah berhasil menambatkan pandangannya pada perjuangan persiapan kemerdekaan tumbuh semakin kuat. Mereka menentang setiap usaha untuk mengembalikan kewenangan mengadili perkara waris ke mahkamah syari'ah. Kelangkaan sumberdaya manusia yang *mumpuni* menjadi salah satu alasan sulitnya mahkamah syari'ah memperoleh otoritas yang tinggi, dan mahkamah ini mengalami carut marut di seluruh wilayah republik baru ini. Tadak tersedianya dana yang mencukupi untuk menjalankan peradilan juga menjadi sebab lemahnya peradilan syari'ah ini.

Menjelang akhir kedaulatan Jepang di Indonesia, sebenarnya para pemimpin kaum Muslim berusaha menyuarakan aspirasinya, bahwa di masa Indonesia merdeka nanti Kementerian Agama perlu didirikan sebagai bagian kemestian yang bersumber pada sejarah Indonesia. Akan tetapi, Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), kelompok non-muslim dan kelompok nasionalis yang netral agama cenderung menolak ide perlunya lembaga semacam Kementerian Agama tersebut, dan dalam voting terhadap masalah ini kelompok Islam mengalami kekalahan. Oleh karena itu, pada kabinet pertama yang dibentuk Sukarno pada tahun 1945, Departemen Agama tidak diadakan. Departemen Agama baru didirikan pada kabinet Syahrir bulan Matret 1946, atas desakan Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) atas dasar pasal 29 Undang-Undang Dasar yang menyatakan bahwa "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, dan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."

Menjelang akhir kedaulatan Jepang di Indonesia, sebenarnya para pemimpin kaum Muslim berusaha menyuarakan aspirasinya, bahwa di masa Indonesia merdeka nanti Kementerian Agama perlu didirikan sebagai bagian kemestian yang bersumber pada sejarah Indonesia.

Pengadilan Agama Sumatera Barat.
UU itu menyemaikan harapan baru di kalangan umat Islam Indonesia bahwa pemerintah akan memulihkan otoritas Pangadilan Agama.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Dengan demikian, berdirinya Departemen Agama merupakan keharusan konstitusional, walaupun mendapat kritik dari beberapa orang kelompok sekuler. Walaupun secara hukum, Departemen Agama menangani semua agama yang ada di Indonesia: Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Budha, tetapi Islam adalah yang paling banyak diuntungkan oleh adanya departemen ini. Hal ini disebabkan kebanyakan bagian dari departemen ini berkaitan dengan urusan agama Islam, sedangkan agama lain sekedar ada keterwakilannya untuk menjamin bahwa kepentingan mereka juga memperoleh perlindungan. Karena itu, walaupun Indonesia bukan negara Islam, negara ini menempatkan Islam di posisi yang tinggi.

Ketika Departemen Agama berdiri, pengadilan syari'ah sudah ada di seluruh daerah yang mayoritas penduduknya Muslim: Jawa, Madura, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi Selatan dan Ternate. Bahkan, asosiasi hakim agama Perhimpunan Penghulu dan Pegawainya (PPDP) pun sudah berdiri sejak tahun 1937. Selama penjajahan Belanda dan pendudukan Jepang, pengadilan-pengadilan syari'ah dan Mahkamah Islam Tinggi berada di bawah Departemen Kehakiman. Sejak Departemen Agama berdiri, Menteri Agama, Muhammad Rasjidi, meminta agar lembaga-lembaga pengadilan tersebut dimasukkan ke dalam departemennya. Ketua PPDP, KHR. Muhammad Adnan yang juga ketua Mahkamah Islam Tinggi menyetujui permintaan Menteri Agama dengan pertimbangan bahwa di bawah Departemen Agama, pengadilan syari'ah akan lebih independen dan dijamin peningkatan mutunya. Pemindahan Mahkamah Islam Tinggi dan pengadilan-pengadilan syari'ah dari Departemen Kehakiman ke Departemen Agama terjadi pada 25 Maret 1946, melalui Peraturan Pemerintah No. 5/SD 1946.[22]

Kini, lembaga-lembaga pengadilan syari'ah dengan berbagai nama disatukan namanya menjadi "Pengadilan Agama ", dan operasional lembaga pengadilan ini mendapatkan anggaran dari Departemen Agama. Setelah pengakuan kedaulatan oleh Belanda pada 1949, pengadilan-pengadilan agama didirikan di seluruh kabupaten di mana terdapat umat Islam.

Undang-undang Perkawinan dan Peradilan Agama

Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan disahkan pemerintah setelah melalui pergulatan yang sengit antara golongan Islam dengan golongan non-Islam dan nasionalis netral agama. Inilah untuk pertama kalinya bangsa Indonesia memiliki undang-undang perkawinan. Sebenarnya usaha membuat undang-undang perkawinan telah dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda sejak 1930-an, akan tetapi gagal diundangkan lantaran terlalu banyak pasal bertentangan dengan hukum syari'ah, semisal larangan laki-laki menikah lebih dari satu orang isteri. Upaya membuat undang-undang perkawinan dilakukan lagi di tahun 1950-an, tetapi juga gagal diundangkan karena isinya banyak bertentangan dengan syari'ah Islam. Dengan diundangkannya Undang-undang No. 4 tahun 1974, maka pelaksanaan perkawinan di kalangan bangsa Indonesia dilaksanakan berdasar undang-undang tersebut. Keberatan umat Islam terhadap rancangan undang-undang perkawinan, baik ketika jaman penjajahan (Rancangan Ordonansi Perkawinan Tercatat) maupun tahun 1950-an disebabkan oleh isi rancangan undang-undang itu tidak mencerminkan tradisi yang sudah berjalan ber-abad-abad di Indonesia yang didasarkan pada hukum syari'ah sebagaimana termaktub dalam banyak kitab fikih. Demikianlah, walaupun tanpa undang-undang, landasan hukum fikih dijalankan menyebabkan perkawinan di kalangan umat Islam berjalan tanpa hambatan.

Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan disahkan pemerintah setelah melalui pergulatan yang sengit antara golongan Islam dengan golongan non-Islam dan nasionalis netral agama.

Pada 25 Januari 1989 pemerintah Indonesia menyampaikan Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama (RUUPA) ke Dewan Perwakilan Rakyat (DPR RI). Rancangan itu merupakan amanah dari Undang-undang tahun 1970 tentang pokok-pokok kehakiman yang mengatur adanya empat lembaga peradilan di bawah Mahkamah Agung, yakni Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara. Bagi umat Islam, RUUPA merupakan harapan indah di mana selama lebih dari 150 tahun pengadilan syari'ah (*priesterrad)* disubordinasikan di bawah peradilan umum (*landraad*), dan setelah

52 tahun kuasa pengadilan perkara waris dipindahkan ke pengadilan umum, dan setelah 43 tahun kemerdekaan tidak ada kemajuan yang substansial dalam masalah ini.

RUU itu menyemaikan harapan baru di kalangan umat Islam Indonesia bahwa pemerintah akan memulihkan otoritas Pangadilan Agama. Tambahan pula, di tengah suasana ketika ketegangan antara kaum santri dan kaum abangan mulai mereda, dan ketika toleransi mulai meningkat antara kaum Muslimin dengan non-Muslim sebagai buah dari politik Orde Baru di bawah Soeharto, kalangan umat Islam berharapan positif bahwa perdebatan di DPR terhadap RUUPA ini bakal berjalan dengan lancar. Namun dalam kenyataan, ketika di DPR pembahasan RUUPA berlangsung di luar parlemen muncul perdebatan yang sengit antara yang pro dan yang kontra adanya peradilan agama.

Secara umum dapat dikatakan bahwa perdebatan di luar DPR sama seperti yang terjadi di dalam DPR. Hampir seluruh golongan umat Islam menyetujui adanya undang-undang itu, dan kebanyakan yang menentang adalah golongan umat beragama lain.

Secara umum dapat dikatakan bahwa perdebatan di luar DPR sama seperti yang terjadi di dalam DPR. Hampir seluruh golongan umat Islam menyetujui adanya undang-undang itu, dan kebanyakan yang menentang adalah golongan umat beragama lain. Terutama umat Kristiani, baik yang duduk di DPR mewakili Partai Demokrasi Indonesia (PDI) maupun yang di Golkar, menganggap bahwa RUU itu bertentangan dengan prinsip Pancasaila sebagai dasar negara dan UUD 1945. Mereka beranggapan bahwa RUUPA membahayakan persatuan bangsa, karena berarti negara akan menyerahkan sebagian kewenangannya kepada suatu agama dan ini terang-terangan telah melanggar konsensus nasional. Mereka menganggap bahwa keputusan PPPKI tanggal 18 Agustus 1945 yang menghapus tujuh kata dari Piagam Jakarta berarti warga negara keseluruhannya, termasuk yang beragama Islam harus pula tunduk kepada keputusan itu, yang berarti syari'ah Islam tidak masuk dalam konstitusi.

Maka tidak mengherankan jika orang *abangan* mempunyai pandangan yang sejajar dengan keberatan pengantut agama Kristen. R. Suprapto, misalnya, seorang mantan Gubernur DKI yang menjabat sebagai wakil ketua MPR menulis surat resmi kepada Ketua DPR dan semua ketua fraksi di DPR mendesak mereka agar menolak RUUPA. Dalam suratnya itu, Suprapto menyatakan bahwa RUU itu bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945, dan negara tidak mempunyai hak untuk mengatur pelaksanaan syari'ah kaum Muslimin. Amir Mahmud, mantan ketua DPR mendukung pandangan Suprapto dan menyatakan bahwa RUU itu akan merusak persatuan bangsa.

Sejumlah pakar hukum yang diindikasi kelompok abangan menyuarakan pandangan yang sama dengan non-Muslim. Akan tetapi, para pakar hukum yang familiar dengan hukum adat cenderung melihat RUU dengan cara yang cerdik. Dalam mencari jalan keluar dari kesulitan tersebut, mereka melihat bahwa sekalipun pengadilan agama berakar cukup dalam pada tradisi dan sejarah Indonesia, tetapi perlu dibedakan antara 'pengadilan' dan 'peradilan'. Yang pertama menunjuk kepada kelembagaan, sedangkan yang kedua merupakan

proses. Mereka cenderung menolak pengadilan agama, tetapi menerima peradilan agama. Karena itu mereka mengusulkan agar di dalam pengadilan umum dibuka suatu 'bilik syari'ah', tetapi tidak semua perselisihan perkara sipil kalangan Islam di adili di 'bilik' ini. Mereka menolak kewajiban bagi umat Islam untuk memilih bilik syari'ah di dalam pengadilan umum.[23]

Keberatan non-Muslim dan abangan terhadap RUUPA disebabkan ketakutan mereka apabila RUU itu berhasil menjadi undang-undang bakal mempunyai dampak yang sama seperti halnya Piagam Jakarta, yang berarti mendorong umat Islam melaksanakan syari'ahnya. Menanggapi kontroversi ini Presiden Soeharto menjamin bahwa bukan maksud pemerintah demikian. Ia menjelaskan bahwa RUUPA adalah bentuk pelaksanaan UUD 1945 dan Pancasila. Negara akan secara terus-menerus menjamin setiap warganegara untuk menjalankan kepercayaan agamanya secara bebas. Ia menambahkan, adalah kenyataan yang tak terbantahkan bahwa untuk melaksanakan sebagian syaria'ahnya agama Islam menuntut keterlibatan negara, karena Islam bukan semata agama ritual, tetapi mencakup aturan-aturan yang berkaitan dengan tatanan keluarga dan waris. Pemerintah mengambil langkah-langkah ekstra untuk menjamin apabila RUUPA telah menjadi UUPA tidak akan mencampuri kehidupan agama selain Islam, karena undang-undang tersebut hanya berlaku bagi umat Islam Indonesia. Menteri Agama Munawir Sadzali menambahkan bahwa RUU itu hanya mengatur prosedur dan struktur pengadilan agama yang yurisdiksinya hanya terbatas pada masalah perkawinan, waris, waqaf, zakat dan sedekah di kalangan orang Islam.[24]

Di DPR pembahasan RUUPA berjalan dengan hati-hati, karena menyangkut masalah sensitif. Kritik-kritik yang keras di luar DPR tidak mempunyai dampak yang signifikan pada pembahasan di DPR. Sejak pemerintah mengajukan rancangan undang-undang itu, pembahasan di DPR mengerucut ke arah kesepakatan di antara semua fraksi. Dalam kata akhir masing-masing fraksi senada menyatakan bahwa inisiatif pemerintah itu merefleksikan komitmennya untuk melakukan pemutakhiran sistem hukum sesuai dengan sistem hukum nasional yang telah ditetapkan dalam undang-undang terdahulu. Setelah revisi, di mana beberapa klausul yang dipandang ambigu dibuang, RUU kemudian disetujui. Presiden Soeharto menandatangai UUPA pada 29 Desember 1989, menjadi undang-undang No. 7, tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Presiden Soeharto menandatangai UUPA pada 29 Desember 1989, menjadi undang-undang No. 7, tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Menyusul diberlakukannya Undang-undang No. 7/1989 itu pemerintah mengeluarkan Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 yang berupa Kompilasi Hukum Islam sebagai hukum material yang dipakai sebagai dasar pedoman bagi Pengadilan Agama dalam melaksanakan fungsi mahkamahnya.

Undang-undang ini benar-benar telah memenuhi tuntutan umat Islam sejak zaman kolonial. Undang-undang itu merupakan dasar hukum bagi peradilan agama dan lembaga serta prosedurnya. Undang-undang ini memulihkan equalitas pengadilan agama di antara lembaga-lembaga pengadilan yang ada di Indonesia. Dengan undang-undang itu pula, kewenangan mengadili kasus-kasus waris umat Islam yang telah 52 tahun '*mondok*' di pengadilan umum kembali ke 'rumahnya' sendiri. Diberlakukannya undang-undang ini juga memberikan hak atas pengadilan agama untuk langsung melaksanakan keputusnnya, tanpa harus meminta ijin kepada pengadilan umum.

Menyusul diberlakukannya Undang-undang No. 7/1989 itu pemerintah mengeluarkan Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 yang berupa Kompilasi Hukum Islam sebagai hukum material yang dipakai sebagai dasar pedoman bagi Pengadilan Agama dalam melaksanakan fungsi mahkamahnya. Sebelum ini para hakim agama mendasarkan rujukannya pada kitab fikih yang kadang-kadang menyebabkan keadaan tidak kosisten di antara para hakim dan pengadilan agama.

Dengan adanya Undang-undang Peradilan Agama dan Undang-undang Perkawinan, Indonesia memiliki dua undang-undang yang menyangkut kepentingan umat Islam. Dua undang-undang itu saling memperkokoh satu sama lain. Undang-undang Perkawinan membutuhkan Pengadilan Agama, karena pelaksanaan perkawinan membutuhkan lembaga yang mengadministrasikannya. Penting dikemukakan di sini bahwa antara kedua undang-undang itu seperti sebuah resiprositas. Ketika RUU Perkawinan diajukan ke DPR, kaum Muslimin yang menolak keras, lantaran rancangan undang-undang itu diusulkan oleh Departemen Kehakiman yang disusun oleh sejumlah ahli hukum dengan latar sekuler dan netral agama, sehingga sama sekali tidak memperhitungkan hukum syari'ah ke dalam RUU tersebut, sedangkan RUU itu akan mengatur kepentingan seluruh warganegara Indonesia di mana mayoritas adalah umat Islam. Di bawah pengaruh Partai Persatuan Pembangunan di DPR dan sejumlah pemimpin Islam di luar DPR, rancangan yang mula-mula sangat sekuler itu berhasil "di-Islamkan" sebelum RUU itu disetujui DPR. Kebalikan dari itu, RUUPA yang diajukan pemerintah ke DPR telah memperhitungkan prinsip-prinsip Islam di dalamnya. Ini merupakan konsekuensi bahwa RUU itu hanya akan mengatur urusan umat Islam saja. Belajar dari pengalaman tahun 1974, pembahasan di tahun 1989 semua anggota DPR yang Muslim, baik dari Fraksi PPP, Fraksi Golkar, Fraksi PDI dan Fraksi ABRI, seluruhnya sepakat sehingga terhindar dari konflik antar partai. Seluruhnya memiliki pemandangan yang sama terhadap RUU. Maka tidaklah mengherankan jikalau RUU itu dapat disetujui DPR dengan suara bulat.

Kesimpulan

Demikianlah uraian sejarah menelusuri dinamika pelaksanaan hukum Islam di Indonesia, mulai berdirinya kesultanan-kesultanan Islam di Nusantara sampai kepada lahirnya Undang-Undang No. 7 tahun 1989 tentantg Peradilan Agama. Dengan diundangkannya Undang-undang No. 7 itu kontroversi politik pelaksanaan syari'ah khususnya bidang peradilan telah berakhir. Selama 20 tahun lebih pengalaman dijalankannya undang-undang tersebut telah dirasakan manfaat besarnya oleh umat Islam Indonesia. Tidak berarti mulus tanpa kritik. Kritik itu justeru datang dari kalangan umat Islam sendiri, khusunya mengenai Kompilasi Hukum Islam sebagai kelengkapan hukum undang-undang tersebut.

Tahun 2004 gerakan pengarusutamaan gender mengkritisi beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam sebagai terlampau berpatron pada budaya patriakhat. Soal poligami, soal lamaran dan mahar dipandang telah menempatkan perempuan dalam posisi subordinatif terhadap laki-laki. Padahal Islam tegas-tegas mengajarkan bahwa antara laki-laki dan perempuan mempunyai derajat yang sama.

Tahun 2004 gerakan pengarusutamaan gender mengkritisi beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam sebagai terlampau berpatron pada budaya patriakhat. Soal poligami, soal lamaran dan mahar dipandang telah menempatkan perempuan dalam posisi subordinatif terhadap laki-laki. Padahal Islam tegas-tegas mengajarkan bahwa antara laki-laki dan perempuan mempunyai derajat yang sama. Kelompok ini telah menyusun Kompilasi Hukum Islam alternatif (Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama, 2004) yang isinya antara lain berseberangan dengan Kompilasi Hukum Islam yang telah di Inpreskan pada tahun 1991. Hingga kini gerakan ini dan Kompilasi Hukum Islam alternatif tidak lagi terdengar gaungnya, mungkin karena tidak mendapatkan sambutan positif dari mayoritas umat Islam sendiri.

Berjalannya undang-undang itu menunjukkan bahwa jaminan pemerintah bahwa undang-undang itu semata-mata mengurus masalah teknis umat Islam telah dibuktikan. Begitu juga bahwa undang-undang itu sama sekali tidak terkait dengan pemulihan tujuh kata dalam Piagam Jakarta. Tidak pula hendak campur tangan urusan kehidupan agama dan komunitas agama lain. Kompetensi Pengadilan Agama mencakupi perkara-perkara terkait dengan perkawinan, perceraian, wakaf, zakat infak sedekah bagi semua umat Islam. Pengadilan Agama juga menjadi tempat bertahkim secara opsional bagi umat Islam dalam kasus perkara waris. Ini dapat juga dipandang sebagai sebuah 'kemenangan' umat Islam konservatif yang menginginkan negara Indonesia lebih Islami. Yang lebih menarik, 'kemenangan' ini tercapai justeru pada waktu Indonesia tidak memiliki partai politik Islam. Situasi ini memperkuat keyakinan sejumlah intelektual muslim modernis bahwa aspirasi warga negara yang beragama Islam memperoleh pelayanan negara dengan lebih baik pada waktu partai-partai politik Islam absen dalam perpolitikan Indonesia.[25]

Pada tahun 2006 Undang-undang No. 7 tahun 1989 itu diamandemen menjadi Undang-undang No. 3 tahun 2006. Agaknya undang-undang No. 7 tidak lagi dapat menampung perkembangan baru yang tumbuh di Indonesia,

Pada tahun 2006 Undang-undang No. 7 tahun 1989 itu diamandemen menjadi Undang-undang No. 3 tahun 2006. Agaknya undang-undang No. 7 tidak lagi dapat menampung perkembangan baru yang tumbuh di Indonesia, yakni munculnya lembaga-lembaga ekonomi syari'ah, berbentuk bank syari'ah, asuransi syari'ah, pegadaian syari'ah, reksadana syari'ah, obligasi syari'ah, surat berharga syari'ah, sekuritas syari'ah, pembiayaan syari'ah dan sebagainya.

yakni munculnya lembaga-lembaga ekonomi syari'ah, berbentuk bank syari'ah, asuransi syari'ah, pegadaian syari'ah, reksadana syari'ah, obligasi syari'ah, surat berharga syari'ah, sekuritas syari'ah, pembiayaan syari'ah dan sebagainya. Amandemen itu merupakan perluasan kewenangan Pengadilan Agama berupa kewenangan untuk menerima, memeriksa memutus dan mengadili sengketa di bidang ekonomi syari'ah tersebut.[26] Dengan amandemen itu UU tentang Peradilan Agama menjadi tidak lagi hanya melayani kepentingan umat Islam, tetapi juga umat lain yang terlibat dan transaksi syari'ah tersebut.

Apa yang telah dicapai oleh umat Islam Indonesia itu berlawanan dengan perkembangan yang terjadi di banyak negara dengan penduduk mayoritas Muslim, atau bahkan negara Islam. Di Turki dan negara-negara Afrika Utara dan Pakistan mahkamah Islam mengalami berbagai degradasi sejak beberapa dekade terakhir. Di kebanyakan negera-negara tersebut, peradilan Islam dihapuskan, sekurang-kurangnya menghadapi masalah penciutan kompetensi, dan pengadilan umum telah mengambil alih kompetensi mahkamah Islam dan bahkan menempatkan posisi mahkamah Islam di bawah otoritas pengadilan umum. Apa yang terjadi di Indonesia justeru kebalikan dari tren di negara-negara tersebut. Di Indonesia, Pengadilan Agama mempunyai kedudukan yang sama dengan pengadilan-pengadilan lainnya, dan sebagian kompetensi pengadilan umum diambil alih ke dalam Pengadilan Agama.[27] *Wa Allahu A'lam Bis-Shawab*

Muhammad Hisyam

Endnotes

1 Muhamad Hisyam, *Caught Between Three Fires: The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration, 1882-1942,* (INIS, Jakarta, 2001), hal.56.
2 Jamaluddin 'Athiyah, *Al-Nadhriyyat al-'Ammah li Syari'ai al-Islamiyyah*, (Mathba'ah al-Madinah, 1404H/ 1988 M), hal. 70.
3 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid, A Modern –Arabic English Dictionari,* (Beirut: Dar el-'Ilm el-Malayin, 1993), fifth edition, hal.864.
4 Utsman bin Abdullah Aqil bin Yahya al-Alawi al-Husaini (Sayyid Utsman), *Al Qawanin al-Syar'iyyah Li Ahli al-Majalis al-Hukmiyah wa al-Iftaiyah*, (Betawi, 1312 H), hal.24.
5 Ann KS Lambton,. *State and Government in Mediaval Islam, An Islamic Study of Islamic Political Theory: The Jurist*, (Oxford & New York: Oxford University Press, 1981), hal.190
6 Saletore, "Ulama" dalam sartono Kartodirdjo, (ed.) *Elite dalam Perpektifn Sejarah,* (Jakarta: LP3ES, 1981), hal.144.
7 Abi Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bishri al Baghdadi Al-Mawardi, *Al-Ahkkam al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, (Beirut, Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hal.91.
8 Hisyam, *Caught Between Three Fires*,….. hal.23-24.
9 Teks lengkap compendium Freijer, periksa Van der Chijs, *Nederlandsch Indisch Plakaat Boek*vi, 1890, hal. 395-407.
10 Kitab ini sangat terkenal di Jawa, khusunya di lingkungan pesantren, lihat Stapel "Bijdragen tot de geschiedenis der rechtspraak bij de Verenigde Oost-Indische Compagnie" dalam *BKI* vol. 89, 1932. hal. 308-310.
11 JCG Jonker, *Over Javaan Strafrecht*, (Amsterdam: De RoeverKrober-Bakels, 1882), hal.7-8
12 Peter Carey, "Santri and Satria, Some Notes on Relationship Between Dipanegara's and Religious Supporters During the Java War (1825-1830)" dalam T. Ibrahim Alfian (ed.) *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), hal. 271—318.
13 Daniel S Lev, *Islamic Courts in Indonesia, A Study in the Political Bases of Legal Institution* (Berkeley, Los Angeles, London: University California Press, 1972), hal.11.
14 Lev, *Islamic Courts in Indonesia*,….. hal.14.
15 Snouck Hurgronje, "Raport over de Godsdientige Rechtspraak op Java en Madoera" dalam *Verspreide Geschriften*, Bonn en Leipzig, vol. 1. 1923, hal. 201-224.
16 Kedua edisi kitab *Qawanin* tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden.
17 *Sarekat Islam Congres*, *(1e National Congres)*, 1917, hal.39-40.
18 Lihat RA. Hoesein Djajadiningrat, *Verslag van de commissie van advise nopens de voorgenomen herziening van de Priesterrad Rechtspraak,* Weltevreden, 28 April 1926.
19 Muhamad Hisyam, "Implikasi Sosial Budaya dari Politik Hukum Adat: Sebuah Kajian Sejarah" dalam *Masyarakat Indonesia*, Jilid XXIV, No. 2, 1998, hal. 253-272.
20 Lev, *Islamic Courts in Indonesia*,….. hal.26.
21 Lev, *Islamic Courts in Indonesia*,….. hal. 20-21.
22 Muhamad Hisyam, "The Interaction of Religion and State in Indonesia, The Case of Islamic Courts" in Johan Meuleman (ed.) *Islam in The Era of Globalization, Muslim Attitude Towards Modernity and Identity*, (London: Routledge Curzon, 2002), hal.306.
23 Hisyam, "The Interaction of Religion and State,".....hal.308.
24 Hisyam, "The Interaction of Religion and State,".....hal.311.
25 Lihat Munawir Sjadzali, *Muslim Interests are Better Served in the Absence of Muslim Parties: Indonesian Experience*, (Jakarta: Ministry of Religious Affairs, 1992)
26 Lihat Abdul Ghofur Nashori, *Peradilan Agama di Indonesia Pasca UU No. 3 tahun 2006, Sejarah, Kedudukan, dan Kewenangan*. (Yogyakarta: UII Press, 2011).
27 Lebih jauh Lihat, Hisyam, "The Interaction of Religion and State,".....

BAB IV

Dinamika Gerakan Tarekat di Indonesia

Sufisme dan tarekat merupakan tema penting dalam kajian sejarah Islam di Indonesia. Selain peran sentralnya dalam penyebaran Islam, sufisme dan tarekat telah menjadi bagian dari dinamika sosial, ekonomi, dan politik masyarakat. Tulisan ini berupaya menelusuri sejarah dan perkembangan gerakan tarekat di Indonesia. Selain menjelaskan keterkaitan sufisme dan Islamisasi, tulisan ini juga akan membahas sejarah kemunculan dan perkembangan gerakan tarekat di Indonesia, termasuk dimensi aktivisme dari tarekat yang tersebar di berbagai wilayah di Indonesia.

Sufisme dan Islamisasi Nusantara

Para sufi adalah kelompok yang berjasa dalam memperkenalkan Islam kepada masyarakat lokal. Dan, dengan corak ajarannya yang fleksibel, sufisme telah membuat proses penerimaan Islam di Nusantara berlangsung dengan jalan damai.

Para sarjana yang mempelajari Islam di Indonesia sepakat bahwa sufisme memegang peranan penting dalam proses awal penyebaran Islam di Nusantara. Para sufi adalah kelompok yang berjasa dalam memperkenalkan Islam kepada masyarakat lokal. Dan, dengan corak ajarannya yang fleksibel, sufisme telah membuat proses penerimaan Islam di Nusantara berlangsung dengan jalan damai.[1] Bahkan beberapa ahli meyakini, Islam tidak dapat dan tidak akan pernah bisa menancapkan akarnya yang kuat di kalangan penduduk Nusantara jika tidak disiarkan secara masif oleh para Sufi.

Satu dampak yang dapat dirasakan dari besarnya pengaruh sufi dalam Islamisasi adalah bahwa Islam yang sampai ke Nusantara di masa awal sangat diwarnai oleh berbagai ajaran dan amalan sufisme. Hal itu besar kemungkinan karena proses Islamisasi Nusantara secara masif hampir berbarengan dengan periode merebaknya pemikiran sufisme dan pertumbuhan tarekat di dunia Islam pada umumnya.[2]

Kesamaan antara Sufisme dan unsur-unsur budaya Nusantara pra-Islam menjadi argumen tentang peran signifikan Sufi dalam proses Islamisasi. Kutipan berikut setidaknya menjelaskan hal tersebut:

> *Mereka adalah dai-dai peripatetik yang mengembara ke seluruh dunia yang mereka kenal, dengan sukarela menanggung kafakiran: mereka sering diasosiasikan dengan perdagangan atau keterampilan tertentu, berdasarkan tarekat yang dianut; mereka mengajarkan suatu teosofi sinkretis yang kompleks, yang sebagian besar isinya telah akrab bagi orang-orang Indonesia, tetapi disubordinasikan, meskipun merupakan suatu pelebaran atas dogma-dogma fundamental Islam; mereka pandai melakukan hal gaib dan memiliki kekuatan-kekuatan penyembuhan; dan tidak kalah penting, secara sadar atau tidak sadar, mereka siap menjaga kontinuitas dengan masa lalu dan menggunakan terma-terma dan unsur-unsur budaya pra-Islam dalam konteks Islam.*[3]

Kutipan di atas menegaskan bahwa kelompok Sufi memang nyata terlibat secara langsung dalam proses penyebaran Islam ke Indonesia. Sebuah gambaran tentang sufisme dan peranan mereka ditemukan, misalnya, dalam catatan-catatan sejarah, hikayat, dan cerita rakyat setempat. Di Aceh ada Hamzah Fansuri dan Shamsuddin al-Sumatrani. Di Jawa ada Syekh Lemah Abang (Siti

Makam Kandang XII.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Jenar) yang menganut doktrin realis. Dia kemudian ditentang oleh Nuruddin ar-Raniri, Abdul Rauf Singkel, dan Sunan Bonang dari Jawa yang mengetahui bahwa doktrin *wahdatul wujud* merupakan sufisme yang heterodoks.[4]

Lebih jauh, menarik dicatat bahwa sejumlah prasasti yang ditemukan di Batu Aceh (batu nisan jenis Aceh) mengandung pesan sufisme. Pesan itu menyangkut pandangan hidup sufi, kematian, dan perjalanan mistis jiwa menuju "singgasana Tuhan" untuk berkomunikasi dengan-Nya. Contoh-contoh dari batu nisan tersebut antara lain batu nisan Marhum Bardarah Puteh di Pagoh-Muar, batu nisan Sultan Alauddin Ri'ayat Shah (meninggal 1488) dari Malaka, batu nisan Raja Fatimah dan Raja Jamil, dan Makam Nibong.[5]

Sejumlah prasasti yang ditemukan di Batu Aceh (batu nisan jenis Aceh) mengandung pesan sufisme. Pesan itu menyangkut pandangan hidup sufi, kematian, dan perjalanan mistis jiwa menuju "singgasana Tuhan" untuk berkomunikasi dengan-Nya.

Dalam perkembangannya, besarnya peranan para Sufi dalam Islamisasi Nusantara juga diakui secara luas oleh masyarakat Muslim Indonesia, misalnya melalui para tokoh penyebar Islam di Jawa yang dikenal dengan sebutan Wali Sanga (Wali Sembilan). Meskipun, besarnya peranan Sufi tidak berarti bahwa dimensi fikih diabaikan. Kedua dimensi tersebut merupakan satu kesatuan ajaran yang saling melengkapi, terutama bagi penganut Islam tradisional. Sebagai bagian dari ajaran Islam, Sufisme merupakan dimensi batin atau esoteris sementara syariat adalah dimensi lahir atau eksoterisnya.

Demikianlah, besarnya peranan para Sufi dalam proses Islamisasi dan perkembangan Islam di Indonesia, sebagaimana sudah dijelaskan, menyebabkan karakteristik Islam Indonesia yang Sufistik. Karakteristik Sufistik tersebut secara

umum berlangsung hingga sekarang. Bahkan, penggunaan istilah kiai itu sendiri lebih merujuk kepada karakteristik Sufistik pada kebanyakan ulama di Indonesia, yakni "seorang sarjana Muslim yang menguasai bidang-bidang tauhid, fiqh dan sekaligus juga seorang ahli Sufi". Begitu juga, kitab-kitab fikih yang berkembang di Nusantara juga cenderung bersifat Sufistik atau fikih-Sufistik.[6]

Tasawuf merupakan adopsi ketat dari prinsip-prinsip Islami dengan jalan mengerjakan seluruh perintah wajib dan sunnah agar mendapat ridha Allah. Kesemunya bermuara pada penghayatan terhadap ibadah murni (mahdhah) untuk mewujudkan *al-akhlaq al-karimah* (budi pekerti luhur), baik secara individual maupun sosial.

Sufisme dan Tarekat

Sufisme atau tasawuf sebagai sebuah doktrin umumnya terinstitusionalisai dalam bentuk tarekat. Secara etimologi, sulit memisahkan pengertian tarekat dengan tasawuf. Tarekat biasanya diasosiasikan dengan tasawuf. Tujuan seseorang mendalami tarekat muncul setelah ia menempuh jalan sufi (tasawuf) melalui penyucian hati (*tasfiyatul qalb*). Dalam praktiknya, tasawuf merupakan adopsi ketat dari prinsip-prinsip Islami dengan jalan mengerjakan seluruh perintah wajib dan sunnah agar mendapat ridha Allah. Kesemunya bermuara pada penghayatan terhadap ibadah murni (*mahdhah*) untuk mewujudkan *al-akhlaq al-karimah* (budi pekerti luhur), baik secara individual maupun sosial.[7]

Secara umum, tasawuf terbagi dalam tiga bagian: tasawuf akhlaqi, tasawuf amali dan tasawuf falsafi. Tasawuf akhlaqi ialah ajaran akhlak dalam kehidupan sehari-hari guna memperoleh kebahagiaan yang optimal—meliputi tahalli (penyucian diri dari sifat-sifat tercela, menghiasi dan membiasakan diri dengan sikap terpuji) dan tajalli, yaitu tersingkapnya Nur Ilahi. Tasawuf amali ialah tuntunan praktis cara mendekatkan diri kepada Allah, yang identik dengan tarekat.

Secara umum, tasawuf terbagi dalam tiga bagian: tasawuf akhlaqi, tasawuf amali dan tasawuf falsafi. Tasawuf akhlaqi ialah ajaran akhlak dalam kehidupan sehari-hari guna memperoleh kebahagiaan yang optimal—meliputi *tahalli* (penyucian diri dari sifat-sifat tercela, menghiasi dan membiasakan diri dengan sikap terpuji) dan *tajalli*, yaitu tersingkapnya Nur Ilahi. Tasawuf amali ialah tuntunan praktis cara mendekatkan diri kepada Allah, yang identik dengan tarekat. Mereka yang masuk tarekat akan memperoleh bimbingan praktik atau amaliah bertasawuf. Keduanya oleh beberapa akademisi digolongkan sebagai *tasawuf sunni*, sebuah bentuk tasawuf yang pertama kali diperkenalkan oleh Imam al-Ghazali (w.1111 M) dalam kitabnya *al-Munqidz min al-Dhalal*.[8]

Sementara tasawuf falsafi ialah kajian secara mendalam dengan tinjauan filosofis terhadap ajaran tasawuf. Aliran dan ajaran sufi sering disebut sebagai sufisme falsafi. Hal ini disebabkan karena, di samping menempuh hidup sufi, mereka melandaskan praktik kehidupan spiritualnya dengan basis intelektual yang kuat, dan analisanya memadukan konsep kesufian dengan metafisika filosofis. Dalam tasawuf falsafi dipadukan visi intuitif tasawuf dan visi rasional filsafat. Corak

tasawuf jenis ini mulai menemukan momentumnya antara abad ke-3 dan ke-4 dengan munculnya al-Husain ibn Mansur al-Hallaj dengan doktrin *hulul*-nya pada tahun 309 H. Atas ajaran yang disampaikannya tersebut, al-Hallaj akhirnya dihukum mati. Selain al-Halaj, beberapa tokoh lain yang diketahui menganut tasawuf jenis ini adalah Syuhrawardi, Ibn Arabi, 'Ayn a-Quddat al-Hamadani, dan Syaikh Siti Jenar.[9]

Menyangakut tarekat, secara harfiah tarekat (Arab, *tariqah*) berarti "jalan". Dalam literatur sufi, tarekat mempunyai dua pengertian teknis. Dalam pengertian pertama, tarekat berarti suatu metode keruhanian yang memberikan bimbingan spiritual dalam mengarahkan kehidupan menuju kedekatan dengan Tuhan. Tarekat dalam pengertian ini berupa jalan yang harus ditempuh atau diikuti seorang *salik* (mistik) di mana sejumlah *maqamat* dan *'ahwal* harus dilampaui untuk sampai kepada tujuan akhir, yaitu *haqiqah*. Pengertian tarekat ini berkonotasi perseorangan (individual) di mana kehidupan sufistik menjadi ciri utamanya, dan ini berkembang pada periode klasik Islam, tepatnya pada abad ke-9 dan ke-19 M.[10]

Periode selanjutnya menyaksikan munculnya berbagai macam ritual yang diamalkan bersama-sama dalam kehidupan sufistik. Tujuan utama diciptakannya ritual-ritual itu adalah untuk membawa orang kepada kedekatan diri, bahkan perasaan bersatu (*al-'ittihad*) dengan Sang Khalik. Itulah yang menjadi latar belakang dibangunnya secara rinci etika dan tata-cara tarekat, termasuk di dalamnya tata tertib dan pola hubungan murid dan syaikh, berkhalwat, tidak tidur di malam hari untuk beribadah, tafakur, zikir kepada Allah, dan sebagainya. Dalam konteks ini, tarekat mulai dipahami sebagai perjalanan yang mengikuti jalur yang ada dan melalui tahap dan seluk-beluknya, menuju suatu tujuan moral yang mulia.[11]

Sejalan dengan makin mapannya berbagai macam teori dan amalan sufistik ini, secara beruntun terjadi pula beragam perubahan penting dalam konsep kesufian yang lebih praktis. Berubahnya konsep hubungan antara syaikh dan murid, mulai abad ke-10, membuka jalan terbentuknya suatu persaudaraan yang lebih formal dengan *zawiyah*, *ribat*, *khanaqah* atau *tekke* sebagai pusat kegiatannya. Setelah konsep *'ijazah* (wewenang mengajar) atau *khirqah* diperkenalkan, konsep *silsilah* dimunculkan guna menopang kokohnya sistem baru itu. Sebagai unsur penting dari tarekat, *silsilah* menjadi semacam kartu nama dan legitimasi sebuah tarekat yang akan menjadi tolak ukur sebuah tarekat itu *mu'tabarah* (dianggap sah) atau tidak. *Silsilah* tarekat adalah "*nisbah*", hubungan guru terdahulu sambung-menyambung antara satu sama lain sampai kepada Nabi.[12]

Keterlibatan seseorang di dalam kehidupan tarekat dimulai dengan pengambilan sumpah (*bay'at*) dari murid di hadapan syaikh, setelah sang murid melakukan tobat dari segala maksiat. Setelah itu sang murid mulai menjalani tarekat,

Keterlibatan seseorang di dalam kehidupan tarekat dimulai dengan pengambilan sumpah (bay'at) dari murid di hadapan syaikh, setelah sang murid melakukan tobat dari segala maksiat. Setelah itu sang murid mulai menjalani tarekat, sehingga mencapai kesempurnaan dengan ditandai penerimaan'ijazah. Baru setelah itu, sang murid diperkenankan untuk menjadi khalifah syaikh, dengan mendirikan dan atau memimpin cabang tarekat di daerah lain. Karena itu, dalam tarekat terdapat tiga ciri umum, yaitu syaikh, murid, dan bay'at.

sehingga mencapai kesempurnaan dengan ditandai penerimaan*'ijazah*. Baru setelah itu, sang murid diperkenankan untuk menjadi *khalifah* syaikh, dengan mendirikan dan atau memimpin cabang tarekat di daerah lain. Karena itu, dalam tarekat terdapat tiga ciri umum, yaitu syaikh, murid, dan *bay'at.* Ketiganya, berbaur dalam sebuah pola ajaran dan ritual yang khusus, yang berbeda antara tarekat yang satu dengan tarekat yang lain. Bagi para pengikut tarekat, mereka mendapatkan pengajaran yang diwariskan secara turun-temurun sejak dari sang pendiri tarekat pertama hingga pada guru mursyid melalui silsilah para guru tarekat. Secara kronologis, keterlibatan mereka dalam tarekat dimulai dengan bergabung sebagai pengikut biasa (*mansub*). Setelah itu, mereka akan menjadi murid untuk selanjutnya dipercaya sebagai pembantu Syaikh (*khalifah*-nya). Pada tahap akhir, mereka akan diangkat sebagai guru yang mandiri atau sering disebut dengan *mursyid*. [13]

Demikianlah, sekitar abad ke-12, pengertian tarekat mengalami perkembangan menjadi persaudaraan kaum sufi (*sufi brotherhood*). Inilah pengertian tarekat yang kedua, tarekat sebagai suatu komunitas yang diikat oleh sejumlah aturan tertentu (seperti gaya hidup, amalan-amalan religius, dan cita-cita). Setelah itu, tarekat memperoleh momentumnya, berkembang di seluruh wilayah Muslim. Sejumlah tarekat muncul dengan menggunakan nama-nama syaikh pendirinya. Tarekat mengambil bentuk organisasi yang bertingkat sesuai dengan wilayah persebarannya.[14]

Dalam tulisan ini, penulis menggunakan definisi yang kedua, tarekat sebagai suatu perkumpulan atau persaudaraan sufi yang—dalam menjalankan ritual kesufiannya—menempati suatu tempat khusus, diikat oleh sejumlah aturan tertentu (seperti gaya hidup, amalan-amalan religius, dan cita-cita) dan dipimpin oleh seorang syaikh atau guru mursyid.

Perihal mursyid sendiri umumnya dikategorikan kepada dua kelompok: *pertama*, mereka yang terpanggil untuk mempraktikkan kehidupan mistis dan asketis yang menghasilkan banyak karya Sufisme, dan ia dikenal lewat karya tersebut oleh para muridnya dan Sufi belakangan. Kadang-kadang ia diikuti oleh sejumlah pengikut yang menganggapnya sebagai *special figure* yang dapat mengikat mereka untuk mengikuti dan menjalankan ajaran dan pemikirannya. Kelompok pertama ini sudah ada sejak awal sejarah Islam pasca-wafatnya Nabi Muhammad. *Kedua*, mereka yang sudah diikat oleh suatu aliran tertentu dan merupakan suatu persaudaraan yang sering disebut tarekat. Kadang-kadang tarekat merupakan suatu institusi organisasi formal atau semi formal yang bergerak di bidang agama, sosial, ekonomi, dan bahkan politik.[15]

Namun perlu dicatat, pada titik tertentu, keberhasilan gerakan Guru *mursyid* tidak lepas dari adanya jaringan tarekat yang menekankan kepatuhan dan solidaritas yang—dengan jaringan tersebut—mereka dapat memperkuat prestasi dan karisma sehingga dapat mempengaruhi massa yang pada gilirannya masuk

dan mengikuti ajaran-ajaran yang mereka sampaikan. Maka dengan jaringan tersebut, Guru *mursyid* kadangkala mampu tampil secara efektif, baik dalam penyiaran Islam, penentangan terhadap upaya-upaya anti-Islam, bahkan dalam perlawanan terhadap kolonialisme Barat.

Pelembagaan dan Perkembangan Tarekat di Indonesia

Tidak diketahui secara pasti tarekat mana yang pertama datang dan diikuti orang Indonesia. Sebagaimana sejarah masuknya Islam di Indonesia sendiri, perkembangan awal tarekat di Indonesia juga sulit dipastikan. Beberapa ahli mengemukakan bahwa tarekat masuk ke Indonesia sejak abad ke-16 atau awal abad ke-17. Hal itu ditandai dengan muncul dan tersebarnya gerakan Sattariyah di Aceh pada abad ke-17 yang dalam hal ini dimungkinkan atas peran dari Abdurra'uf Singkel. Dari Aceh, gerakan tersebut selanjutnya menyebar ke Jawa Barat, kemudian berkembang ke Jawa Tengah dan Jawa Timur.[16] Sementara itu, beberapa pengamat dan peneliti tarekat lain, hanya berani memastikan bahwa pada akhir abad ke-18 dan abad ke-19 tarekat telah mempunyai pengikut yang banyak di Indonesia.[17]

Terlepas dari ragam pendapat terkait waktu tentatif masuknya tarekat di Indonesia, perkembangan tarekat tampaknya tidak bisa dilepaskan dari para ulama "jawi", para penuntut ilmu Islam asal Indonesia (Asia Tenggara) yang pernah bermukim di Makkah. Mereka membentuk satu komunitas yang sedikit banyak terisolasi, karena kebanyakan memiliki keterbatasan tertentu dalam berbahasa Arab. Hanya sedikit dari mereka yang mampu menuntut ilmu keagamaan langsung dari ulama-ulama besar Haramayn, dan di antara ilmu keagamaan Islam yang terpenting mereka tuntut adalah tasawuf dan tarekat.

Perkembangan tarekat tampaknya tidak bisa dilepaskan dari para ulama "jawi", para penuntut ilmu Islam asal Indonesia (Asia Tenggara) yang pernah bermukim di Makkah. Mereka membentuk satu komunitas yang sedikit banyak terisolasi, karena kebanyakan memiliki keterbatasan tertentu dalam berbahasa Arab. Hanya sedikit dari mereka yang mampu menuntut ilmu keagamaan langsung dari ulama-ulama besar Haramayn, dan di antara ilmu keagamaan Islam yang terpenting mereka tuntut adalah tasawuf dan tarekat.

Sementara sebagian besar di antara mereka menuntut ilmu dari ulama-ulama Indonesia sendiri yang membuka *halaqah* bagi mukimin Jawi dalam bahasa Melayu di Makkah. Melalui mereka tarekat menyebar ke lingkungan komunitas jawi yang lebih besar. Komunitas inilah yang kemudian menyebarluaskannya ke Indonesia. Sehubungan dengan itu, kita dapat menyaksikan bahwa, tarekat yang berkembang dan memperoleh banyak pengikut di Makkah pada masa tertentu, dengan cepat mengalami perkembangan yang sama di Indonesia. Dengan kata lain, perkembangan tarekat di Indonesia sangat dipengaruhi oleh perkembangan tarekat di Makkah.

Ulama-ulama Jawi yang menuntut ilmu di Haramayn pada pertengahan abad ke-19 hingga awal abad ke-20 merupakan katalisator perkembangan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Nusantara.

Demikian halnya dengan ulama-ulama besar Nusantara pada abad ke-16 dan 17, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri, Abdurrauf Sinkel, dan Yusuf al-Makassari, merupakan tokoh-tokoh pertama yang yang menyebarkan tarekat Qadiriyah, Rifa'iyah, Syattariyah, dan Khalwatiyah sesuai dengan perkembangan tarekat di Haramayn; ulama-ulama pada abad ke-18 dan awal abad ke-19, seperti Abdussamad al-Palimbani, Muhammad Nafis al-Banjari, dan Abdurrahman al-Batawi adalah tokoh-tokoh yang menyebarkan tarekat Sammaniyah, sebuah tarekat yang sedang mekar di Haramayn pada masa itu; sementara ulama-ulama Jawi yang menuntut ilmu di Haramayn pada pertengahan abad ke-19 hingga awal abad ke-20 merupakan katalisator perkembangan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Nusantara.

Lebih dari itu penting dicatat bahwa di Nusantara, kerajaan-kerajaan Islam memang agak berbeda dengan dinasti-dinasti Islam di Timur Tengah, apalagi pada periode klasik. Di Timur Tengah, tasawuf dan juga tarekat adalah institusi yang berkembang di luar istana, dan bahkan seringkali menjadi oposan terhadap penguasa. Sebeliknya di Indonesia, tarekat pada mulanya merupakan bagian dari istana, dan istana diketahui cukup bertanggung jawab atas tersebarnya ajaran-ajaran tasawuf dan tarekat tertentu. Kalau para penguasa Islam di Timur Tengah pada masa klasik mengidentifikasi dirinya dengan aliran teologi dalam Islam dan mazhab fikih, di Nusantara identifikasi itu juga dilakukan kepada ajaran tasawuf dan atau kepada tarekat tertentu.[18]

Karena itu, di Nusantara tarekat pada mulanya berkembang di lingkungan istana dan setelah itu merembes ke kalangan awam. Para sufi dan guru tarekat itu merupakan ulama yang sangat dekat dengan kekuasaan. Beberapa di antaranya menduduki jabatan-jabatan penting dalam kerajaan Islam, seperti Hamzah al-Fansuri (w. 1600), Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630), Nuruddin al-Raniri (w. 1668) dan Abdurrauf al-Sinkili (1675), semuanya bekerja di bawah lindungan pihak kerajaan, memangku jabatan *syaikhul Islam* dan kadi (*qadi*) Kerajaan Aceh Darussalam pada masa yang berbeda.[19]

Hamzah al-Fansuri adalah *qadi* dan *mufti* atau *syaikhul Islam* Kerajaan Aceh Darussalam pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Ri'ayat Syah. Jabatan serupa dipegang Syamsuddin al-Sumatrani pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Sementara Nuruddin al-Raniri adalah *qadi* dan *mufti* Aceh Darussalam pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani. Abdurrauf Sinkel adalah *qadi* dan pada masa pemerintahan Sultanah Saifatuddin. Para sufi lainnya, meskipun tidak duduk dalam jabatan keagamaan dalam kerajaan, dapat dipastikan mendapat respek dan penghormatan yang tinggi dari para penguasa. Kronika berbahasa Jawa dari Cirebon dan Banten menceritakan bagaimana pendiri dinasti raja sendiri mengunjungi tanah Arab dan berbaiat menjadi pengikut sejumlah tarekat.[20]

Maka, jika di atas disebutkan bahwa sumber-sumber paling awal yang menyebut-nyebut bahwa tarekat berasal dari akhir abad ke-16, maka tokoh yang paling pertama diketahui dikaitkan dengan tarekat adalah Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang hidup di akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17. Mereka berdua dikenal sebagai dua orang sufi yang mengajarkan tarekat Qadiriyah di Kerajaan Aceh. Menyusul setelah itu ulama-ulama Jawi yang semakin ke belakang semakin besar jumlahnya, yang masing-masing membawa dan mengajarkan tarekat-tarekat lainnya.[21]

Sumber-sumber paling awal yang menyebut-nyebut bahwa tarekat berasal dari akhir abad ke-16, maka tokoh yang paling pertama diketahui dikaitkan dengan tarekat adalah Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang hidup di akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17. Mereka berdua dikenal sebagai dua orang sufi yang mengajarkan Tarekat Qadiriyah di Kerajaan Aceh. Menyusul setelah itu ulama-ulama Jawi yang semakin ke belakang semakin besar jumlahnya, yang masing-masing membawa dan mengajarkan tarekat-tarekat lainnya

Sementara Nuruddin al-Raniri (w. 1658) adalah pengikut dan sekaligus guru Tarekat Rifa'iyyah dan Idrusiyyah. Adapun Abdurrauf Sinkel (1615-1690), yang dikenal sebagai Syah Kuala, juga di Aceh, adalah khalifah utama Tarekat Syattariyyah di Nusantara. Dari Aceh tarekat tersebut berkembang ke berbagai wilayah di Sumatera dan Jawa. Murid Abdurrauf Sinkel asal Jawa Barat, Abdul Muhyi, menjadikan tarekat dimaksud berkembang pesat di tanah Sunda. Selanjutnya tarekat tersebut tersebar ke Jawa Tengah dan Jawa Timur.[22] Tarekat ini juga berkembang pesat di Sumatera Barat dan mendapat dukungan yang kuat dari surau. Tarekat Syattariyyah menjadi sangat populer di Nusantara.[23]

Pada akhir abad ke-18, kepopuleran Tarekat Syattariyyah di Asia Tenggara dikalahkan oleh Tarekat Sammaniyyah. Tarekat ini dinisbahkan kepada seorang tokoh Sufi terkenal yang bernama Syekh Muhammad Samman dan sebetulnya merupakan gabungan dari beberapa tarekat seperti Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Khalwatiyyah dan Syaziliyyah sehingga namanya pun bervariasi seperti Khalwatiyyah Samman, Tarekat Muhammad Samman, atau Sammaniyyah.

Makam Abdul Muhyi, Safarwadi Pamijahan. Abdul Muhyi merupakan pembawa Tarekat Syattariyyah di Tanah Jawa.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Di kalangan NU telah ditetapkan 45 tarekat yang masuk kategori mu'tabarah, di antaranya yaitu: Abbasiyah, Ahmadiyah, Akbariyah, Alawiyah, Baerumiyah, Bakdasyiyah, Bakriyah, Bayumiyah, Buhuriyah, Dasuqiyah, Ghozaliyah, Ghoibiyah, Haddadiyah, Hamzawiyah, Idrisiyah, Idrusiyah, Isawiyah, Jalwatiyah, Junaidiyah, Justiyah, Khodliriyah, Kholidiyah Wan Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Kubrowiyah, Madbuliyah, Malamiyah, Maulawiyah, Qodiriyah Wan Naqsyabandiyah, Rifa'iyah, Rumiyah, Sa'diyah, Samaniyah, Sumbuliyah, Syadzaliyah, Sya'baniyah, Syathoriyah, Syuhrowiyah, Tijaniyah, Umariyah, Usyaqiyah, Usmaniyah, Uwaisiyah, Zainiyah, Mulazamatu Qira'atul Qur'an, dan Mulazamatu Qira'atul Kutub.

Demikianlah, terdapat sejumlah tarekat yang berkembang di Indonesia. Oleh karena itu, organisasi sosial keagamaan tradisional terbesar di Indonesia, NU (Nahdlatul Ulama), mengklasifikasikan tarekat-tarekat tersebut kepada yang *mu'tabarah* (sah) dan *ghairu mu'tabarah* (tidak sah) untuk menjaga kemurnian ajaran Sufisme dan agar terhindar dari penyimpangan-penyimpangan yang terjadi. Di kalangan NU telah ditetapkan 45 tarekat yang masuk kategori *mu'tabarah*, di antaranya yaitu: Abbasiyah, Ahmadiyah, Akbariyah, Alawiyah, Baerumiyah, Bakdasyiyah, Bakriyah, Bayumiyah, Buhuriyah, Dasuqiyah, Ghozaliyah, Ghoibiyah, Haddadiyah, Hamzawiyah, Idrisiyah, Idrusiyah, Isawiyah, Jalwatiyah, Junaidiyah, Justiyah, Khodliriyah, Kholidiyah Wan Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Kubrowiyah, Madbuliyah, Malamiyah, Maulawiyah, Qodiriyah Wan Naqsyabandiyah, Rifa'iyah, Rumiyah, Sa'diyah, Samaniyah, Sumbuliyah, Syadzaliyah, Sya'baniyah, Syathoriyah, Syuhrowiyah, Tijaniyah, Umariyah, Usyaqiyah, Usmaniyah, Uwaisiyah, Zainiyah, Mulazamatu Qira'atul Qur'an, dan Mulazamatu Qira'atul Kutub. Kesemua tarekat tersebut sejauh ini telah berhasil menarik masuk para murid dalam jumlah yang banyak dan berpengaruh kuat di berbagai wilayah di Nusantara.[24]

Tarekat di Indonesia: Beberapa Profil Singkat

Dengan begitu banyaknya tarekat di Indonesia, tulisan ini hanya akan membahas beberapa tarekat yang dipandang cukup berpengaruh dalam proses perkembangan Islam di Indonesia, yakni: Tarekat Qadiriyah, Rifa'iyah, Syattariyah, Khalwatiyah, Sammaniyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, Naqsyabandiyah-Khalidiyah, Tijaniyah, Idrissiyah, dan beberapa tarekat lokal yang pengikutnya lebih sedikit dan pengaruhnya lebih kecil. Berikut masing-masing profil tarekat tersebut.

Tarekat Qadiriyah

Tarekat Qadiriyah didirikan Syaikh 'Abd al-Qadîr al-Jîlanî yang lahir di Jilan pada 1077 dan wafat di Baghdad pada 1166. Sebelum dikenal sebagai seorang guru sufi, dia belajar tasawuf kepadai Abu al-Khayr Muhammad ibn Muslim al-Dabbas (w. 525 H/1131 M) dan Abû Yusuf al-Hamadanî (440-535 H/1048-1140 M). Setelah itu, dia mengembara sebagai guru sufi selama 25 tahun di padang

pasir Irak. Akhirnya, dia mengajar pada sebuah madrasah dan *ribat* (lembaga pendidikan tasawuf). Ajaran-ajaran tasawufnya terangkum dalam beberapa karya tulisnya, di antaranya adalah *al-Fath al-Rabbani* dan *Futuh al-Ghayb,* berupa kumpulan khutbah; *Fuyudat al-Rabbâniyyah fî al-Awrad al-Qadiriyyah* dan *Hizb Basa'ir al-Khayrat*, berupa kumpulan wirid dan zikir, serta *al-Ghunya li Talib Tarîq al-Haqq*, sebuah risalah tasawuf.

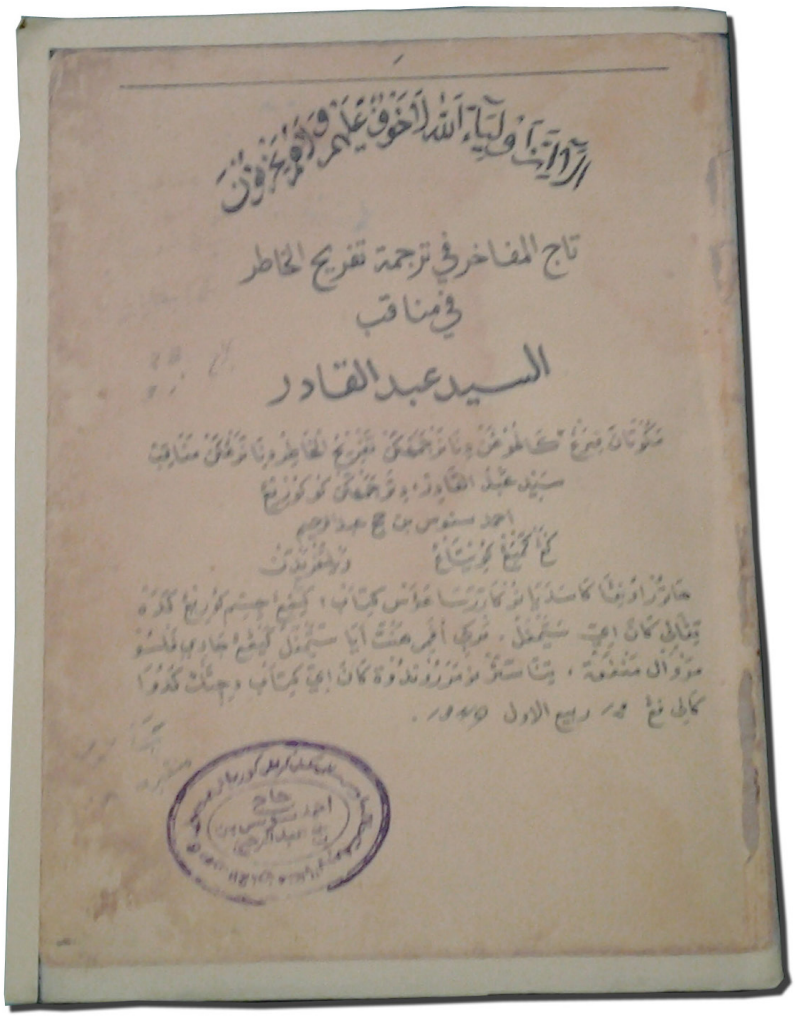
Tarekat ini merupakan salah satu tarekat tua yang pengaruhnya sangat besar hingga kini. Daerah penyebarannya, selain Baghdad, adalah Yaman, Mesir, Sudan, Maroko, Afrika Barat, India, dan Asia Tenggara. Tarekat ini, sebagaimana telah disebut di atas, dibawa masuk ke Indonesia oleh Hamzah Fansuri dan Yusuf al-Makassari yang pernah belajar kepadanya.[25] Tarekat ini adalah tarekat pertama yang disebut-sebut dalam sumber pribumi Nusantara, dan ulama Nusantara pertama yang diinisiasi ke dalam tarekat ini adalah Hamzah Fansuri.[26] Disinyalir, dia dibaiat ke dalam tarekat Qadiriyah ini ketika sedang berada di Baghdad. Sesuai dengan jabatannya di dalam Kerajaan Aceh Darussalam, dapat dipastikan bahwa dialah ulama yang paling bertanggung jawab atas penyebaran tarekat ini di Kerajaan Islam Aceh Darussalam. Diduga keras bahwa tarekat ini pula yang kemudian dikembangkan oleh murid dan pengikut sekaligus pelanjutnya, Syamsuddin al-Sumatrani.

Tarekat ini merupakan salah satu tarekat tua yang pengaruhnya sangat besar hingga kini. Daerah penyebarannya, selain Baghdad, adalah Yaman, Mesir, Sudan, Maroko, Afrika Barat, India, dan Asia Tenggara. Tarekat ini, sebagaimana telah disebut di atas, dibawa masuk ke Indonesia oleh Hamzah Fansuri dan Yusuf al-Makassari yang pernah belajar kepadanya

Ada indikasi bahwa setelah ditinggal oleh dua ulama besar Aceh, Hamzah Fansuri (wafat kira-kira 1590-an) dan Syamsuddin al-Sumatrani, tarekat ini bertahan di Aceh sampai lama. Ulama besar yang menjadi mufti kerajan Aceh Darussalam setelah mereka berdua adalah Nuruddin al-Raniri. Meskipun dipandang sebagai ulama yang membawa dan menyebarkan tarekat Rifa'iyah di Nusantara, dia juga mempunyai silsilah inisiasi dari tarekat Aydarusiyah dan tarekat Qadiriyah. Murid al-Raniri yang paling menonjol di Nusantara adalah Syaikh Yusuf al-Makassari. Menurut pengakuannya sendiri, Syaikh Yusuf al-Makassari diinisiasi ke dalam tarekat ini oleh Nuruddin al-Raniri pada 1645 di Aceh. Di dalam karyanya, *Safînah al-Najah*, Yusuf mengatakan silsilah tarekat Qadiriyah darinya. Melalui Syaikh Yusuf al-Makassari pula tarekat ini kemudian tersebar ke Sulawesi Selatan.

Syaih Ahmad Khaib Sambas mengajarkan Tarekat Qodiriyah yang digabung dengan Tarekat Naqsabandiyah.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Di tanah Jawa, pengaruh tarekat ini tampaknya sudah lama tertanam dan dikenal luas, terutama di Cirebon dan Banten. Salah satu indikasinya adalah tradisi pembacaan *Manaqib 'Abd al-Qadir al-Jilani* pada kesempatan-kesempatan tertentu. Pembacaan *manaqib* ini lazim dianggap berfaedah melindungi pembacanya terhadap segala bahaya, berkat karamah Syakh 'Abd al-Qadir al-Jilani, dan sampai sekarang masih sering dilakukan di berbagai daerah di Indonesia. Terjemahan dalam bahasa Jawa yang pertama (biasanya dikenal dengan judul *Hikayat Seh*) diperkirakan dilakukan di Banten pada abad ke-17.[27] Indikasi lainnya adalah ditemukannya cap raja Banten pada sebuah piagam tahun 1755 menyebut sultan "al-Qadiri" yang menunjukkan afiliasinya dengan tarekat Qadiriyah.[28]



KItab Manaqib 'Abd al-Qadir al-Jilani yang ditulis dalam bahasa Sunda oleh Ahmad Sanusi.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Besarnya pengaruh tarekat ini di Indonesia dapat dilihat dari pengakuan ulama-ulama sufi terkemuka. Hampir semua mereka mengaku sebagai pernah diinisiasi ke dalam tarekat ini, baik di Nusantara maupun di Timur Tengah, ketika mereka menuntut ilmu. Pada masa yang lebih belakangan, tarekat ini berkembang secara lebih pesat, dalam bentuknya yang agak berbeda dari sebelumnya. Pada pertengahan abad ke-19, seorang ulama dari Kalimantan yang sudah lama menetap di Makkah, Syaikh Ahmad Khatib Sambas, mulai mengajarkan tarekat Qadiriyah yang digabungkan dengan tarekat Naqsyabandiyah. Sehingga, sebagaimana akan digambarkan secara terpisah di belakang, membentuk semacam satu tarekat tersendiri.

Adapun karya-karya yang menjadi rujukan tarekat Qodiriyah antara lain: *Tafsir Al Jilani*, *al Ghunyah Li Thalibi Thariqil Haq*, *Futuhul Ghaib*, *Al-Fath ar-Rabbani, Jala' al-Khawathir, Sirr al-Asrar, Asror Al Asror, Malfuzhat, Khamsata "Asyara Maktuban, Ar Rasael, Ad Diwaan, Sholawat wal Aurod, Yawaqitul Hikam, Jalaa al khotir, Amrul muhkam, Usul as Sabaa dan Mukhtasar ulumuddin.*

Tarekat Rifa'iyah

Tarekat Rifa'iyah didirikan Syaikh Ahmad Rifâ'i (1106-1182), ulama Arab dari Bani Rifa'ah di Irak Selatan, yang hidup semasa dengan 'Abd al-Qadir al-Jilani. Ajaran Rifa'iyah antara lain tentang asketisisme (*zuhd*) yang dijadikan dasar utama dalam mencapai tingkatan-tingkatan jalan (*maqamat*) menuju Allah.[29] Tarekat yang dikenal dengan zikirnya ini sampai sekarang masih berakar kuat di Mesir, Syria, dan lain-lain. Di Indonesia, tarekat ini dikenal masyarakat berkat peran dari Nuruddin al-Raniri. Dalam perjalanannya, pengaruh tarekat ini

masih dapat dilihat di Aceh pada abad ke-19.[30] Selain di Aceh, tarekat ini juga berkembang di Minangkabau, Banten, Cirebon, dan Maluku, yang kepadanya sering dikaitkan dengan kultus kekebalan tubuh yang disebut 'debus'.

Tarekat Rifa'iyah didirikan Syaikh Ahmad Rifâ'i (1106-1182), ulama Arab dari Bani Rifa'ah di Irak Selatan, yang hidup semasa dengan 'Abd al-Qadir al-Jilani. Ajaran Rifa'iyah antara lain tentang asketisisme (zuhd) yang dijadikan dasar utama dalam mencapai tingkatan-tingkatan jalan (maqamat) menuju Allah. pengaruh tarekat ini masih dapat dilihat di Aceh pada abad ke-19.30 Selain di Aceh, tarekat ini juga berkembang di Minangkabau, Banten, Cirebon, dan Maluku, yang kepadanya sering dikaitkan dengan kultus kekebalan tubuh yang disebut 'debus'

Jejak-jejak tarekat Rifa'iyah lebih jelas terdapat di beberapa wilayah di Banten. Tarekat ini diperkirakan pertama kali masuk dan berkembang di Banten pada masa Sultan Aliyuddin (1777-1802). Pertama-tama ia menyebar di kalangan istana dan elite kota kemudian menyebar ke kalangan penduduk yang lebih luas dan bahkan ke kalangan masyarakat awam. Perkembangannya menjadi sekadar *debus*, lebih disebabkan karena tidak adanya guru-guru besar yang memberi dorongan-dorongan baru. Kiai Abdul Qadir, seorang guru keturunan Banten yang bermukim di desa Cibaregbeg, Cianjur, dikenal sebagai guru tarekat Rifa'iyah terakhir.[31]

Kini, di desa-desa di Banten masih banyak ditemukan salinan naskah tentang teks-teks liturgis yang sederhana (seperti *ratib*) dari tarekat Rifa'iyah. Di samping itu, teknik-teknik kekebalan tubuh yang biasa disebut dengan *debus* diperoleh dari banyak sumber, tetapi yang paling berpengaruh adalah dari tarekat Rifa'iyah. Bahkan, di beberapa tempat masih terdapat kelompok-kelompok yang secara teratur mengamalkan zikir dan *ratib* tarekat Rifa'iyah, dengan atau tanpa latihan-latihan *debus*. Salah satunya adalah desa Sekong di Pandeglang, di mana dua kali seminggu, pada malam Jumat dan malam Senin, sebagian warga desa berkumpul di masjid untuk melakukan zikir berjamaah seusai salat isya'. Dalam kesempatan itu mereka membaca *ratib* Rifa'iyah, surat al-Ikhlash, doa-doa, dan zikir. Akan tetapi, acara liturgis itu dipimpin oleh Mbah Juneid, seorang pemimpin *debus* (yang di sini disebut dengan *al-madad*), yang mengaku bukan syaikh tarekat, tetapi hanya pengikut biasa dari jejak langkah ayah dan kakeknya.[32]

Terkait kitan rujukan, kitab *Shirath al-Mustaqim* (jalan lurus) karangan Nuruddin al-Raniri menjadi karya yang dirujuk oleh para anggota tarekat Rifa'iyah. Kitab ini selain menekankan pentingnya syariat dalam praktik tasawuf juga berupaya menegaskan perihal tugas utama dan mendasar setiap orang muslim dalam hidupnya.

Tarekat Syattariyah

Berasal dari India, nama tarekat ini dinisbatkan kepada ulama pendirinya, yaitu 'Abd Allâh al-Syattar (w. 1428), seorang keturunan Shihab al-Din al-Suhrawardi, ulama sufi terkenal. Salah satu ciri tarekat ini di tempat asalnya adalah mudahnya tarekat ini menyesuaikan diri dengan tradisi dan kepercayaan lokal.[33] Tarekat ini dikenal dengan banyak nama, di antaranya tarekat "isyqiyah di Iran dan tarekat

Bisthamiyah di Turki Umani. Di Nusantara, tarekat ini dikembangkan untuk pertama kalinya oleh Abd Al-Rauf Sinkel (w. 1693), bukan dari India tetapi dari Makkah. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari dua syaikh tarekat ini di Haramayn pada abad ke-17, Ahmad al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani, yang menjadi guru dari Abdurrauf Sinkel dan mengangkatnya menjadi khalifah Syattariyah di Sumatera. Dalam perjalanannya, Abdurrauf Sinkel mulai memperkenalkan tarekat ini ke Aceh pada tahun 1090/1679.[34]

Abdurrauf bukanlah murid Jawi satu-satunya yang belajar dan diinsiasi ke dalam tarekat Syattariyah oleh Ahmad al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani. Murid-murid Jawi lain juga berperan dalam mengajarkan dan menyebarkan tarekat Syattariyah ke Nusantara. Namun, penyebarannya secara meluas di Nusantara sering dialamat kepada Abdurrauf Sinkel, karena dia mempunyai murid yang sangat banyak yang tersebar di banyak wilayah. Dia mengajarkan tarekat ini bukan saja di Aceh setelah kepulangannya dari menuntut ilmu di Haramain tahun 1661 M, tetapi karena sebelum itu dia juga telah mengajarkan tarekat ini di Haramain dan menginisiasi para murid Jawi yang menuntut ilmu di sana ke dalam tarekat Syattariyah.[35]

Namun, penyebarannya secara sistematis baru terjadi setelah dia kembali dari Haramain. Dia mengajarkan dan menginisiasi beberapa ulama Nusantara untuk bertindak sebagai khalifahnya dalam pengembangan tarekat Syattariyah. Para

Pemukiman pengikut Tarekat Syattariyyah di Sumatra Barat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Situs makam Syeh Burhanuddin, penyebar Tarekat Syattariyyah di Sumatera Barat
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

muridnya inilah yang bertanggungjawab atas tersebarnya tarekat Syattariyah di banyak wilayah di Nusantara. Yang terkenal di antaranya adalah Syaikh Burhanuddin (1646-1692), yang dikenal dengan Tuanku Ulakan, sebuah desa di pantai Minangkabau. Setelah pulang dari Aceh dan belajar dari Abdurrauf, dia mendirikan surau, lembaga pendidikan Islam khas Minangkabau, di mana dia mengajarkan dan menyebarkan tarekat Syattariyah.[36]

Murid Abdurrauf lain yang juga tercatat aktif mengembangkan tarekat Syattariyah adalah Syaikh Abdul Muhyi asal Jawa Barat, yang biasa disebut dengan al-Garuti, yang sangat aktif menyebarkan tarekat Syattariyah. Setelah menuntut ilmu, dia menetap di Karang, Pamijahan, Jawa Barat. Melalui dirinya banyak silsilah tarekat ini di Jawa dan Semenanjung Melayu. Lebih jauh, ada pula Abdul Malik ibn Abdullah (1678-1736) asal Trengganu, Semenanjung Melayu, yang lebih dikenal dengan Tok Pulau Manis dan Daud al-Jawi al-Fansuri, yang bersamanya mendirikan *dayah* di Banda Aceh dan ditunjuk menjadi khalifah utamanya.[37]

Pada masa itu, tarekat Syattariyah lebih populer di kalangan murid-murid Jawi di Haramayn. Ini kemungkinan karena berbagai gagasan menarik dari kitab *Tuhfah* yang menyatu dengan tarekat ini. Secara umum tarekat ini tidak begitu mementingkan segi syariah dan juga tidak menekankan kewajiban salat lima waktu, tetapi mengerjakan salat permanen. Dalam tarekat ini, dasar intelektual

pada umumnya lebih luas dipelajari dan dipraktikkan dibandingkan dengan tarekat-tarekat lain. Dasar teori spekulatif untuk tarekat ini adalah ajaran Martabat Tujuh.[38]

Sejauh ini, beberapa kitab digunakan sebagai rujukan para pengikut tarekat ini, di antaranya adalah *al-Simt al-Majid* karangan Shaikh Ahmad al-Qushashi. Kitab ini berkaitan dengan ritual tarekat mulai dari zikir, *bai'at*, hingga *talqin*. Kitab lain yang juga dijadikan rujukan adalah *Tanbih al-Mashi al-Mansub ila Tariq al-Qusyasyi* dan *Kifayat al-Muhtajin* karangan Syekh Abdurrauf Singkel, dan kitab karangan Ibrahim al-Kurani berjudul *Ithaf al-Dhaki bi Sharh al-Tuhfah al-Mursalah Ila Ruh al-Nabi.* Kitab *Ithaf al-Dhaki* sendiri berkaitan dengan pengetahuan *'ilm al-Haqa'iq*, sebuah ilmu yang membahas tentang wujud Tuhan serta hubungannya dengan berbagai bentuk perwujudan Tuhan di alam raya ini.[39]

Tarekat Khalwatiyah

Berikutnya adalah tarekat Khalwatiyah. Asal-usul tarekat ini tidak jelas, tetapi sering dipertalikan kepada Ibrahim al-Zahid, Muhammad Nur al-Khalwati dan Umar al-Khalwati yang secara berurutan berasal dari Persia, Kurdi dan Turki. Menurut silsilahnya, tarekat ini merupakan cabang dari tarekat Suhrawardiyah yang didirikan oleh Diya' al-Din Abu Najib al-Suhrawardî (490-563/1097-1168), penulis *Adab al-Muridin*.[40]

Di Nusantara, tarekat ini dikaitkan dengan nama seorang ulama Jawi asal Makassar, yaitu Yusuf al-Makassari. Dialah ulama pertama yang memperkenalkan tarekat ini di Nusantara.41 Sebagaimana Abdurrauf Singkel, Yusuf al-Makassari menuntut ilmu kepada Ibrahim al-Kurani, di samping kepada ulama-ulama lainnya. Dia bahkan menghabiskan waktu sekitar dua dasawarsa di dunia Arab.

Di Nusantara, tarekat ini dikaitkan dengan nama seorang ulama Jawi asal Makassar, yaitu Yusuf al-Makassari. Dialah ulama pertama yang memperkenalkan tarekat ini di Nusantara.[41] Sebagaimana Abdurrauf Singkel, Yusuf al-Makassari menuntut ilmu kepada Ibrahim al-Kurani, di samping kepada ulama-ulama lainnya. Dia bahkan menghabiskan waktu sekitar dua dasawarsa di dunia Arab. Selama sekitar dua puluh tahun itu, dia telah diinisiasi ke dalam beberapa tarekat, seperti Dasukiyah, Syadziliyah, Chistiyah, 'Aydrusiyah, Ahmadiyah, Madariyah, Kubrawiyah, Khalwatiyah, dan tarekat lain. Namun, di Nusantara, dia lebih dikenal sebagai seorang guru tarekat Khalwatiyah. Dia memang dijuluki oleh gurunya sebagai *Taj al-Khalwati* (mahkota tarekat Khalwatiyah).[42] Dilihat dari karya-karya Syaikh Yusuf al-Makassari, tarekat Khalwatiyah yang berkembang di Sulawesi Selatan ini cenderung dekat kepada paham *wahdah al-wujud* Ibn 'Arabi.[43]

Di Sulawesi Selatan, tarekat Khalwatiyah memiliki dua cabang: tarekat Khalwatiyah Yusuf dan Khalwatiyah Samman. Sementara tarekat Khalwatiyah Yusuf disandarkan kepada nama Syaikh Yusuf Al-Makasari, tarekat Khalwatiyah

Samman diambil dari nama seorang Sufi Madinah abad ke-18, Muhamad al-Samman. Dalam sejarahnya, kedua cabang tarekat ini memiliki perbedaan dalam amalan, organisasi, dan komposisi sosial pengikutnya.

Contohnya adalah dzikir. Pembacaan nama-nama Tuhan dan Kalimat-kalimat singkat lainnya itu dibaca di dalam hati oleh pengikut Tarekat Khalwatiyah Yusuf, sementara oleh Khalwatiyah Samman dzikir dilakukan dengan suara keras dan ekstatik. Selain itu, Tarekat Khalwatiyah Samman sangat terpusat, semua gurunya tunduk kepada pimpinan pusatnya di Maros, sementara Khalwatiyah Yusuf tidak mempunyai pimpinan pusat. Cabang-cabang lokal dari tarekat Khalwatiyah Samman seringkali memiliki tempat ibadahnya sendiri (mushalla, langgar) dan cenderung mengisolasi diri dari pengikut tarekat lain, sementara pengikut Khalwatiyah Yusuf tidak mempunyai tempat ibadah yang khusus dan dengan bebas bercampur dengan para tetangga mereka yang tidak menjadi anggota tarekat.

Perbedaan lain adalah bahwa sementara tarekat Khalwatiyah Samman lebih "merakyat", baik dalam gaya maupun komposisi sosial pengikutnya. Sebagian besar pengikutnya adalah orang-orang desa. Tarekat Khalwatiyah Yusuf lebih "aristokratik". Hal itu dapat dilihat, misalnya, dari para pengikutnya yang berasal dari kalangan bangsawan Makassar, termasuk penguasa Kerajaan Gowa yang terakhir, Andi Ijo Sultan Muhammad Abdul Kadir Aidid yang berkuasa antara tahun 1946 hingga 1960.[44]

Terkait kitab-kitab rujukan anggota tarekat, sejauh ini beberapa kitab digunakan sebagai rujukan, di antaranya adalah kitab-kitab yang ditulis oleh Syeikh Yusuf al-Makassari, seperti *Al-Barakat al-Sailaniyya*, yang berisi informasi tentang cara bagaimana mengikuti jalan sufisme, seperti berdzikir, syahadat, dan cara bagaimana mendekatkan diri kepada Allah (muraqabah). Selain itu, beberapa karyanya yang lain juga menjadi rujukan, di antaranya *Al-Fawa'ih al-Yusufiyya fi Bayan Tahqiq al-Sufiyya*, dan *Hashiyya.*

Tarekat Sammaniyah

Tarekat Sammaniyah adalah tarekat pertama yang memperoleh pengikut dalam jumlah sangat banyak di Nusantara. Hal itu terjadi pada penghujung abad ke-18. Nama tarekat ini mengacu pada nama pendirinya, yaitu Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Samman (1130-1189 H/1718-1775 M), seorang ulama Madinah. Sebelum mendirikan tarekatnya sendiri, Syaikh Sammani adalah salah seorang murid tertua Tarekat Khalwatiyah yang berbasis di Syiria, Mustafa ibn Kamal al-Din al-Bakri, pendiri Tarekat Bakriyah. Dia memiliki pengaruh besar di kalangan

Nama tarekat ini mengacu pada nama pendirinya, yaitu Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Samman (1130-1189 H/1718-1775 M), seorang ulama Madinah. Sebelum mendirikan tarekatnya sendiri, Syaikh Sammani adalah salah seorang murid tertua Tarekat Khalwatiyah yang berbasis di Syiria, Mustafa ibn Kamal al-Din al-Bakri, pendiri Tarekat Bakriyah. Dia memiliki pengaruh besar di kalangan orang-orang Asia Tenggara pada abad ke-18. Dia menggabungkan tarekat Khalwatiyah, Qadiriyah, Naqsyabandiyah, dan Syadziliyah.

orang-orang Asia Tenggara pada abad ke-18. Dia menggabungkan tarekat Khalwatiyah, Qadiriyah, Naqsyabandiyah, dan Syadziliyah. Namun, silsilahnya disebutkan dari Khalwatiyah, yang gurunya bernama Mustafa al-Bakri.[45]

Tarekat Sammaniyyah di Nusantara umumnya menekankan pada ratib Samman yang sangat populer. Lafaz-lafaz yang diucapkan dalam ritual diikuti dengan gerak tubuh menurut aturan-aturan tertentu. Manaqib Syekh Muhammad Samman juga sangat populer. Membaca dan mendengarnya dianggap sebagai perbuatan berpahala sehingga tidak sedikit yang bernazar untuk membacanya jika mendapat suatu keberuntungan atau terhindar dari malapetaka. Hal ini menunjukkan betapa besarnya pengaruh Syekh Muhammad Samman dan tarekat yang diajarkannya di kepulauan Nusantara.[46]

Tarekat ini berhasil menarik beberapa murid Jawi, yang terkenal di antaranya adalah Abdussamad al-Palimbani, Arsyad al-Banjari, Muhammad Nafis al-Banjari, Abdurrahman al-Batawi, dan Abdul Wahhab al-Bugisi. Tarekat Sammaniyah masuk dan berkembang ke Sumatera dibawa lima ulama tersebut. Dan mereka pula yang bertanggung jawab atas tersebarnya ajaran dan tarekat Sammaniyah di Nusantara.[47]

Di Palembang, tarekat ini berkembang atas jasa Syaikh Abdussamad ibn Abdullah al-Palimbani (w. sekitar 1800), seorang ulama Palembang terkenal yang terkenal produktif menulis beberapa kitab dalam Bahasa Melayu seperti *Hidâyah al-Salikin* dan *Sayr al-Salikin*. Di Masjid Kesultanan dan di masjid-masjid lainnya di Palembang, selain dilangsungkan upara peribadatan dan pengajaran, dilangsungkan pula pembacaan ratib Saman, semacam zikir atau wirid yang dalam tradisi sufi dikerjakan secara teratur setiap selesai shalat isya pada malam Jumat. Pembacaan ratib ini cukup dikenal di masyarakat Palembang. Ratib itu diajarkan oleh Abdussamad al-Palimbani. Ratib itu ditulis oleh ulama Pelambang tersebut dengan judul *Ratib Abdusdamad*. Selain itu terdapat juga karya berjudul *Hikayat Keramat Syaikh Muhammad al-Saman dengan Ikhtisar* oleh Muhammad Muhyiddin ibn Syihabuddin dan kitab *Nafahat al-Rahman fî Manaqib Ustadz al-'Am al-Samman.*[48]

Di Nusantara,Di Jakarta, Abdurrahman al-Batawi menjadi tokoh sentral yang memungkinkan tarekat Sammaniyah tersebar. Sedangkan di Sumbawa, Idris bin Utsman, salah seorang murid dari Shidiq bin Umar Khan. Di Sulawesi Selatan, tarekat ini dibawa dan dikembangkan oleh Abdullah al-Munir. Sementara itu, Muhammad bin Sumbul al-Makki, salah seorang murid Syaikh Muhammad Samman asal Mekkah, tercatat sebagai penyebar ajaran tarekaat ini di pulau Buton, Sulawesi Tenggara.

Tercatat beberapa nama menjadi tokoh sentral yang mengembangkan tarekat ini di bebebapa daerah di Indonesia. Di Jakarta, Abdurrahman al-Batawi menjadi tokoh sentral yang memungkinkan tarekat Sammaniyah tersebar. Sedangkan di Sumbawa, Idris bin Utsman, salah seorang murid dari Shidiq bin Umar Khan. Di Sulawesi Selatan, tarekat ini dibawa dan dikembangkan oleh Abdullah al-Munir. Sementara itu, Muhammad bin Sumbul al-Makki, salah seorang murid Syaikh Muhammad Samman asal Mekkah, tercatat sebagai penyebar ajaran tarekaat ini di Pulau Buton, Sulawesi Tenggara.[49]

Belakangan, nama tarekat ini sering dihubungkan dengan amalan-amalannya yang dapat mendatangkan kekebalan tubuh, seperti dipraktikkan dalam permainan *debus*. Pengikutnya, selain di Sumatra Selatan dan Kalimantan Selatan, banyak juga tersebar di Betawi, Sumbawa, dan semenanjung Melayu. Di Sulawesi Selatan, di mana tarekat Khalwatiyah lebih dikenal di sana sejak masa Syaikh Yusuf al-Makassari, tarekat Samaniyah ini berpadu dengan tarekat Khalwatiyah, sehingga dikenal juga dengan nama tarekat Khalwatiyah-Sammaniyah.[50]

Selain karya Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Samman, *al-Nafahat al-Ilahiyah al-Kaifiyyah Suluk al-Thariqat al-Muhammadiyah*, para anggota tarekat ini dalam kesehariannya menjadikan *Kitab Fath al-Kayfiyat al-Dzikr* dan *Tuhfah al-Amr fi Fadhilat al-Dzikr* karya Syaikh Yusuf al-Makassari sebagai rujukan. Kedua kitab ini secara umum membahas perihal tingkatan-tingkatan ibadah dan langkah-langkah menuju kemajuan spiritual yang harus dilakukan para anggota tarekat.

Tarekat Naqsyabandiyah

Tarekat ini didirikan Muhammad ibn Muhammad Baha' al-Din al-'Uwaysi al-Bukhari al-Naqsyabandi (lahir di Bukhara pada 717 H/1317 M, dan wafat di Bukhara pada 791 H/1388-9 M). Sebelum mendirikan tarekat ini, Baha' al-Din al-Naqsyabandi menuntut ilmu tasawuf kepada beberapa orang guru sufi, di antaranya Muhammad Baba al-Sammasi (w. 740 H/1340 M), 'Amir Kulal (w. 772 H/1371 M), keduanya adalah syaikh tarekat yang berasal dari Abu Ya'qub Yusuf al-Hamadanî.

Meskipun didirikan pertama kali di Bukhara, tarekat Naqsyabandiyah memegang peranan di India dengan cabang-cabangnya di Cina, Asia Tenggara, dan di banyak dunia Muslim lain. Tarekat ini pertama kali berkembang di Asia Tengah kemudian ke Turki, Suriah, Afganistan, dan India. Di Indonesia, penyebaran tarekat ini dimungkinkan berkat jasa Yusuf al-Makassari. Sampai sekarang pengaruhnya masih besar di Sumatera, kepulauan Riau, Jawa dan tempat-tempat lain.

Di Sumatra Barat, tarekat ini disebarkan pertama kali oleh seorang ulama bernama Jamaluddin, penulis sebuah teks fikih Naqsyabandi yang berjudul *Lubab al-Hidayah,* pada paruh pertama abad ke-17. Jamaluddin mula-mula belajar ke Pasai, kemudian melanjutkan pendidikannya ke Bayt al-Faqih, Aden, Haramayn, Mesir, dan India. Setelah pulang dari pengembaraan ilmiahnya itu, dia kembali ke Sumatra Barat untuk mengajarkan dan menyebarkan tarekat Naqsyabandiyah. Dan menjelang akhir abad ke-18, tarekat Naqsyabandiyah, sebagaimana halnya dengan tarekat Syattariyah dan Qadiriyah, telah berkembang di Minangkabau.[51]

Tarekat ini melahirkan beberapa cabang, yang cukup besar pengikutnya di Indonesia adalah tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah dan Naqsyabandiyah Mazhariyah. Terkait tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah, data yang ada menyebutkan bahwa tarekat ini didirikan oleh Khalid Diya' al-Din, atau Mawlana Khalid, seorang ulama Kurdistan yang pernah belajar kepada Syaikh 'Abd Allah Dahlawi asal India. Tarekat ini sampai ke Indonesia berkat peranan zawiyah 'Abd Allah al-Arzinjani, khalifah Mawlana Khalid di Jabal Abu Qubais Makkah, tempat murid-murid Indonesia belajar kepadanya. Salah satunya adalah Ismail Minangkabawi. Tarekat ini sangat populer di kalangan atas dan menengah Indonesia, terutama di Sumatra Barat dan Jawa.

Selanjutnya, tarekat ini melahirkan beberapa cabang, yang cukup besar pengikutnya di Indonesia adalah tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah dan Naqsyabandiyah Mazhariyah. Terkait tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah, data yang ada menyebutkan bahwa tarekat ini didirikan oleh Khalid Diya' al-Din, atau Mawlana Khalid, seorang ulama Kurdistan yang pernah belajar kepada Syaikh 'Abd Allah Dahlawi asal India. Tarekat ini sampai ke Indonesia berkat peranan zawiyah 'Abd Allah al-Arzinjani, khalifah Mawlana Khalid di Jabal Abu Qubais Makkah, tempat murid-murid Indonesia belajar kepadanya. Salah satunya adalah Ismail Minangkabawi. Tarekat ini sangat populer di kalangan atas dan menengah Indonesia, terutama di Sumatra Barat dan Jawa.

Ada dua tokoh yang sangat berjasa menyebarkan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Nusantara. Yang pertama adalah seorang ulama asal Minangkabau dan yang kedua berasal dari Arab. Ulama asal Minangkabau adalah Syaikh Ismail al-Minangkabawi, yang oleh Hawash Abdullah dinyatakan sebagai puncak keberhasilan penyebaran tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Nusantara. Dia menyebarkan tarekat ini dengan menjadi seorang guru sufi pengembara. Pertama-tama tarekat ini disebarkannya di negeri asalnya sendiri, Simabur, Batusangkar, Sumatra Barat. Dari negerinya, dia berangkat ke Riau. Dia disambut hangat oleh penguasa setempat, Sultan Muhammad Yusuf dan Raja Ali Engku Kelana (Yamtuan Muda Riau VIII tahun 1845), dan keduanya kemudian menjadi pengikutnya. Dari Riau dia kemudian pergi ke Kerajaan Langkat dan Deli, dan melanjutkan pengembaraannya ke Johor. Di sini, tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah diterima secara massif.[52]

Pengajian pengikut Tarekat Naqsyabandiyah di Ponorogo, Jawa Timur.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Sementara tentang tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah, diketahui bahwa tarekat ini adalah cabang dari tarekat Naqsyabandiyah dari khalifah 'Abd Allah Dihlawi yang lain, Abu Sa'id al-Ahmadi al-Sirhindi. Melalui cucunya dari ayah Ahmad Sa'id di Madinah, Muhammad Mazhar al-Ahmadi mengembangkan ajaran ke dalam tarekat Mazhariyah. Ke Indonesia tarekat ini diambil melalui khalifahnya, Syaikh Muhammad Shalih al-Zawawi, yang secara tradisional keluarganya mempunyai murid-murid dari Indonesia, terutama dari Kesultanan Pontianak dan Riau.

Syaikh Muhammad Shalih al-Zawawi yang hidup semasa dengan Syaikh Ismail al-Khalidi al-Minangkabawi ini menginisiasi banyak ulama Nusantara ke dalam tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah di Makkah. Di antaranya adalah Sayid Ja'far ibn Muhammad asal kampung Tanjung Pontianak, Syaid Ja'far ibn Abdurrahman al-Qadri asal Kampung Melayu, Pontianak, Syaikh Abdul Azhim al-Manduri asal Madura. Ada juga yang diinisiasi ke dalam tarekat ini melalui muridnya, Syaikh Abdul Murad al-Qazani al-Turki, yaitu Syaikh Abdul Aziz ibn Muhammad Nur asal kampung Kamboja, Pontianak. Dari penyebaran melalui Syaikh al-Zawawi ini, terlihat bahwa di Pontianak tarekat ini berkembang pesat. Sementara dari ulama asal Madura di atas, tarekat ini kemudian tersebar di Madura khususnya, dan umumnya di Jawa Timur dan di kalangan penduduk asal Madura yang bermukim di Kalimantan Barat. Putra Syaikh Muhammad Salih al-Zawawi sendiri, Syaikh Abdullah ibn Muhammad Yusuf al-Zawawi sendiri juga aktif langsung menyebarkan tarekat ini di Riau dan Pontianak. Anak-cucunya kemudian menyebar ke berbagai wilayah di Nusantara, di antaranya ke Trengganu dan Kuala Lumpur di Malaysia.[53] Beberapa kitab yang menjadi rujukan tarekat ini di antaranya adalah *Risalah al-Naqsyabandiyah* karya Syaikh Yusuf al-Makassari. Beberapa kitab lainnya adalah *al-Anwar al-Qudsiyah* karya Syaikh Abd. Wahab al-Sya'roni, *Tanwir al-Qulub fi Muamalati Allami al Ghuyub* karya Syaikh Amin al-Qurdi, *Kifayat al-Atqiya' wa Minhaj al-Ashfiya'* karya Abi Bakr al-Makky.

Tarekat ini didirikan oleh ulama Jawi, Ahmad Khatib ibn 'Abd al-Ghaffar Sambas (wafat di Makkah, 1878), seorang sufi asal Kalimantan Timur, Indonesia, yang pernah menjadi guru sufi di al-Masjid al-Haram, Makkah. Sebagai guru yang mengajar di al-Masjid al-Haram, dia mempunyai banyak murid asal Indonesia. Tarekat ini merupakan gabungan, di mana teknik-teknik spiritual beberapa tarekat dipadukan, namun yang terbesar dan menjadi unsur utamanya berasal dari dua tarekat, yaitu tarekat Qadiriyah dan tarekat Naqsyabandiyah.

Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah

Tarekat ini didirikan oleh ulama Jawi, Ahmad Khatib ibn 'Abd al-Ghaffar Sambas (wafat di Makkah, 1878), seorang sufi asal Kalimantan Timur, Indonesia, yang pernah menjadi guru sufi di al-Masjid al-Haram, Makkah. Sebagai guru yang mengajar di al-Masjid al-Haram, dia mempunyai banyak murid asal Indonesia. Tarekat ini merupakan gabungan, di mana teknik-teknik spiritual beberapa tarekat dipadukan, namun yang terbesar dan menjadi unsur utamanya berasal dari dua tarekat, yaitu tarekat Qadiriyah dan tarekat Naqsyabandiyah. Dari tarekat Qadiriyah diambil model zikir *nafy-itsbat* yang dibacakan secara *jahr* (nyaring), sedangkan dari tarekat Naqsyabandiyah diambil zikir '*ism Dzat* atau zikir *lata'if* yang dibacakan dengan *sirr,* tanpa suara, di dalam hati.[54]

Syaikh Sambas tidak pernah menuliskan ajaran-ajaran tasawuf atau praktik tarekatnya. Pokok-pokok ajarannya tentang teknik-tentik spiritual tarekat yang didirikannya itu dituliskan oleh dua orang muridnya dalam bahasa Melayu, di antara yang terpenting adalah *Fath al-'Arifin*, sebuah kitab singkat yang diturunkan kepada muridnya 'Abd al-Rahim al-Bali. Kitab ini memuat ajaran tentang *bay'ah,* dzikir, teknik-teknik spritual lainnya, serta silsilah spiritualnya. Dilihat dari silsilah yang dimuat di dalam kitab ini, jelas bahwa tarekat Qadiriyah merupakan unsur yang dominan, karena silsilah yang digunakan Syaikh Ahmad Khatib adalah silsilah tarekat Qadiriyah. Pada perkembangannya, kitab inilah yang umumnya dijadikan rujukan para penganut tarekat. Di Indonesia, ajarannya disebarluaskan para muridnya sendiri, yang bertindak sebagai khalifahnya setelah Ahmad Khatib wafat, seperti Syaikh 'Abd al-Karim asal Banten, Syaikh Thalhah asal Cirebon dan Syaikh Ahmad Hasbullah asal Madura, semuanya bermukim di Makkah.[55]

Semua cabang tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang tersebar di Indonesia mempunyai hubungan keguruan dengan ketiganya atau paling tidak salah satu dari mereka. Murid-murid ketiga khalifah di atas, yang setelah belajar di Makkah diangkat menjadi khalifah di negeri asalnya, bertanggung jawab atas tersebarnya tarekat ini ke Nusantara. Dan para khalifah itu pun menyebarkan dan mengangkat khalifahnya pula, sehingga tarekat ini kemudian tersebar ke banyak di Indonesdia dan bahkan Asia Tenggara.

Para murid dan atau khalifah tarekat ini telah menulis beberapa karya berkenaan dengan ajaran tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, seperti Muhammad Ma'ruf ibn Abd Allah Khatib dari Palembang menulis risalah yang berjudul *Tariqah yang Dibangsakan kepada Qadiriyah dan Naqsyabandiyah*; dan Kiai Muslim yang mengajar di pesantrennya di Mranggen, Jawa Tengah, menulis beberapa risalah, di antaranya *al-Futuhat al-Rabbaniyyah fi al-Tariqah al-Qadiriyyah wa al-Naqsyabandiyyah,'Umdat al-Salik fi Khayr al-Masalik* dan *Risalah Tuntunan Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah.*[56]

Neo-sufisme mengalihkan pusat perhatian pada pembinaan sosio-moral masyarakat Muslim, sedangkan sufisme terdahulu lebih bersifat individu dan hampir tidak melibatkan diri dalam hal-hal kemasyarakatan. Oleh karena itu, karakter keseluruhan neo-sufisme adalah "puritanis dan aktivis".

Tarekat Neo-sufisme: Tijaniyah dan Idrissiyah

"Neo-sufisme" adalah sebuah gerakan yang dicirikan oleh penolakan terhadap sisi ekstatik dan metafisis sufisme dan lebih menyukai pengamalan secara ketat ketentuan-ketentuan syariat, dan dengan upaya untuk menyatu dengan ruh Nabi sebagai ganti menyatu dengan Tuhan.[57] Prinsip utama gerakan ini adalah sufisme yang diperbaharui. Pada era kecemerlangan sufisme terdahulu, aspek paling dominan adalah sifat ekstatik-metafisis atau mistis-filosofis. Dalam sufisme baru ini, hal itu diganti dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks. Neo-sufisme mengalihkan pusat perhatian pada pembinaan sosio-moral masyarakat Muslim, sedangkan sufisme terdahulu lebih bersifat individu dan hampir tidak

melibatkan diri dalam hal-hal kemasyarakatan. Oleh karena itu, karakter keseluruhan neo-sufisme adalah "puritanis dan aktivis".[58]

Beberapa tarekat bergerak dengan prinsip tersebut, salah satunya adalah tarekat Tijaniyah. Tarekat ini didirikan oleh Abu 'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Mukhtar al-Tijani (1737-1815), seorang ulama yang mengklaim dirinya sebagai keturunan XXI Nabi Muhammad Saw, melalui Hasan ibn 'Ali ibn Abi Thalib. Ulama ini lahir di 'Am Madi, Aljazair Selatan, pada 1150 H/1737 M, dan meninggal dunia pada 12 Syawal 1230 H/22 September 1815 M, dalam usia 80 tahun dan dimakamkan di Fez.[59]

Setelah diinisiasi ke dalam beberapa tarekat, seperti Qadiriyah dan Khalwatiyah, pada 1196 H/1781-2 M dia memproklamasikan berdirinya Tarekat Tijaniyah, yang menurutnya atas "perintah" Rasulullah Saw. Dalam kesempatan "pertemuannya" dengan Nabi itu, Nabi Muhammad menetapkan bilangan wirid bagi tarekatnya, yaitu '*istighfar* 100 kali dan salawat 100 kali. Karena langsung atas perintah Rasulullah, maka tarekatnya ini juga dinamakan Tarekat Muhammadiyah. Tarekat yang menentang pengkultusan para wali ini mendapatkan banyak pengikut di Mesir, Afrika Barat, Sudan, dan beberapa daerah di Asia.[60]

Setelah diinisiasi ke dalam beberapa tarekat, seperti Qadiriyah dan Khalwatiyah, pada 1196 H/1781-2 M dia memproklamasikan berdirinya Tarekat Tijaniyah, yang menurutnya atas "perintah" Rasulullah Saw. Dalam kesempatan "pertemuannya" dengan Nabi itu, Nabi Muhammad menetapkan bilangan wirid bagi tarekatnya, yaitu *'istighfar* 100 kali dan salawat 100 kali. Karena langsung atas perintah Rasulullah, maka tarekatnya ini juga dinamakan Tarekat Muhammadiyah. Tarekat yang menentang pengkultusan para wali ini mendapatkan banyak pengikut di Mesir, Afrika Barat, Sudan, dan beberapa daerah di Asia.

Tarekat ini masuk pertama kalinya ke Indonesia pada 1920-an, disebarkan di Tasikmalaya, Jawa Barat, oleh seorang ulama Arab dari Madinah, 'Ali ibn 'Abd Allah al-Thayyib al-Azhari, pengarang buku yang berjudul *Kitab al-Munyah fi al-Tarîqah al-Tijâniyyah*. Setelah itu, tarekat ini segera menyebar ke daerah-daerah lain di Indonesia, terutama di Cirebon, Garut, Cianjur, Ciamis, Brebes, Tegal, Pekalongan, Madura, dan ujung timur Jawa Timur. Di Cirebon, penyebarannya dipercayakan kepada Kiai Muhammad Rais. Di Jawa Timur, meski mendapat tantangan dari tarekat-tarekat lain yang lebih dahulu berkembang di sana, tarekat ini berkembang pesat. Tokoh yang berjasa menyebarkan tarekat ini di Jawa Timur di antaranya adalah Syaikh 'Abd al-Hamîd al-Futi, seorang ulama yang berasal dari Arab.[61]

Tidak hanya di Jawa Timur, karena penyebarannya yang cepat, tareket ini juga telah menimbulkan penentangan dan penolakan dari tarekat-tarekat lain yang telah berkembang sebelumnya di Indonesia, seperti Qadiriyah, Naqsyabandiyah, Syattariyah, Syadziliyah, dan Khalwatiyah. Oleh karena itu, pada Agustus 1931, dalam Muktamar VII NU dki Cirebon, tarekat ini dibahas dengan cukup alot dan akhirnya oleh KH Hasyim Asy'ari tarekat ini dinyatakan sebagai tarekat *mu'tabarah.*[62]

Dewasa ini, terutama karena peran Pesantren Buntet, tarekat Tijaniyah memiliki banyak pusat penyebarannya di Cirebon dan sekitarnya, seperti di Plered, Sidamulya, Kasepuhan, Pesawahan, Klayan, dan Kuningan. Dari sana pula tarekat ini menyebar ke Jawa Tengah dan Jawa Barat, seperti Pekalongan, Brebes

(Jawa Tengah), Bogor, Cianjur, Cimahi Bandung, Garut, dan Tasikmalaya (Jawa Barat). Sementara di Jawa Timur, pusat-pusat penyebaran tarekat ini terdapat di Surabaya, Sidagiri Pasuruan, Sumenep, Lirboyo, dan Probolinggo.[63]

Belakangan, tarekat ini mulai mendapat pengikut yang semakin besar di Jakarta dan sekitarnya. Salah satu pusat perkembangan tarekat ini adalah di Ciputat, di mana berdiri sebuah pesantren yang sekaligus berfungsi sebagai pusat pendidikan tarekat ini. Pesantren itu adalah Pesantren al-Umm, berlokasi di desa Cempaka Putih, Kecamatan Ciputat, Kota Tangerang Selatan, Banten. Pimpinan pondok yang juga bertindak sebagai pimpinan tarekat Tijaniyah itu adalah KH Misbahul Anam. Di antara pengikut tarekat Tijaniyah yang kuat bersosialisasi datang dari pihak pedagang pakaian. Mereka menamakan diri sebagai kelompok *al-tujjâr,* para pedagang.[64]

Terkait kitab rujukan, *Kitab al-Munyah fî al-Taraqah al-Tijaniyyah* karangan 'Ali ibn 'Abd Allah al-Thayyib al-Azhari menjadi rujukan utama para anggota tarekat Tijaniyah. Selain sanad tarekat dari guru-guru terdahulu, kitab ini berisi beragam pesan serta restu untuk menyebarkan ajaran ini kepada murid-murid secara luas.[65]

Selain Tijaniyah, tarekat lain yang juga bergerak dengan prinsip Neo-Sufisme adalah tarekat Idrisiyah. Didirikan oleh Ahmad ibn Idris ibn Muhammad ibn 'Ali (1760-1837), tarekat ini sempat terpecah-pecah setelah pendirinya wafat. Sejak itu, muncul beberapa tarekat yang berasal dari sana, di antaranya adalah Tarekat Sanusiyah yang didirikan oleh Syaikh Muhammad ibn 'Ali al-Sanusi (1787-1859) dan Tarekat Mirghaniyah yang didirikan oleh Muhammad 'Utsman al-Mirghani yang lahir tahun 1794.

Selain Tijaniyah, tarekat lain yang juga bergerak dengan prinsip Neo-Sufisme adalah tarekat Idrisiyah. Didirikan oleh Ahmad ibn Idris ibn Muhammad ibn 'Ali (1760-1837), tarekat ini sempat terpecah-pecah setelah pendirinya wafat. Sejak itu, muncul beberapa tarekat yang berasal dari sana, di antaranya adalah Tarekat Sanusiyah yang didirikan oleh Syaikh Muhammad ibn 'Ali al-Sanusi (1787-1859) dan Tarekat Mirghaniyah yang didirikan oleh Muhammad 'Utsman al-Mirghani yang lahir tahun 1794.[66]

Tarekat Idrisiyah masuk ke Indonesia sekitar 1930-an, tepatnya di Tasikmalaya, Jawa Barat, oleh seorang Kiai Sunda bernama Abdul Fattah yang pulang dari Makkah pada 1932. Putra H. Muhammad Syarif ibn Umar dan Hj. Rafi'ah binti Jenah ini lahir di desa Mekarwangi, Cisayong, Tasikmalaya pada 1303 H/1884 M. Secara silisilah, ia adalah keturunan ketujuh Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati), salah seorang Walisongo, dan pendiri dua kesultanan di Jawa Barat, Kesultanan Cirebon dan Kesultanan Banten.

Di Makkah, Abdul Fattah bertemu dengan dan belajar kepada Ahmad al-Syarîf al-Sanusi, cucu Muhammad 'Ali al-Sanusi (1797-1859), pendiri tarekat Sanusiyah. Dalam kesempatan itu, Ahmad al-Syarîf al-Sanusi telah memberikan ijazah kepadanya untuk menyebarkan tarekat Sanusiyah ini di Indonesia. Tarekat Sanusiyah sendiri dikenal sebagai sebuah gerakan revivalisme, yang secara politik menjadi ancaman bagi Italia di Cyrenaica (Libya), sehingga, karena sekaligus sebagai gerakan politik, sangat boleh jadi terakat ini dilarang pemerintah kolonial Belanda. Maka, untuk menghindari masalah dengan pemerintah kolonial waktu

itu, Kiai Abdul Fattah mengganti nama tarekat ini menjadi tarekat Idrisiyah. Dalam perkembangannya, dialah yang bertindak sebagai guru mursyid pertama tarekat ini di Indonesia.[67]

Tarekat Idrisiyah ini di Pagendingan, Tasikmalaya, tempat Kiai Abdul Fattah mendirikan pesantren dan sekaligus merupakan pusat aktivitas tarekat Idrisiyah, tidak melakukan aktivitas politik. Dia hanya difokuskan pada aktivitas sosial-keagamaan. Sebagaimana lazimnya sebuah tarekat, tarekat Idrisiyah menuntut para pengikutnya untuk membaca zikir, latihan jiwa (*riyadah*) dan berjuang melawan hawa nafsu (*mujahadah*).[68]

Namun, aktivitas sosial-keagamaan itu tidak menghalangi pendiri dan pengikut tarekat ini untuk berperan serta dalam perjuangan melawan Belanda, ketika bangsa membutuhkan. Kiai Abdul Fattah terlibat langsung mengangkat senjata melawan Belanda. Pada 1945, ia bertindak menjadi komandan kompi istimewa tentara Hizbullah. Pada 1947, Kiai Abdul Fattah meningga dunia, dan kepemimpinan pesantren dan tarekat diwariskannya kepada putranya, Muhammad Dahlan. Pada 1965 saat terjadi Gerakan 30 September, Muhammad Dahlan beserta para santrinya pernah dipersenjatai pemerintah untuk turut ambil bagian dalam usaha mempertahankan negara dari gerakan "pemberontakan". Setelah masa kekacauan dalam negeri mereda, ia mulai mengajarkan tarekatnya secara terbuka yang dimulai di kabupaten Tasikmalaya dan Jakarta (daerah Batu Tulis, Pasar Baru) secara bersamaan.[69]

Sejauh ini beberapa kitab yang menjadi rujukan para anggora tarekat adalah kitab *Khazinatul-Asrar* karya Sayyid Muhammad Haq an-Nazili, *Fawaidul-Makkiyah* karangan Sayyid Alwi bin Assegaf, *Bughzatul-Mustarsyidiin* karangan Sayyid Abdurrahman bin Muhammad bin Husein bin Umar, *Syarah Safinatun-Naja* karangan Syekh Nawawi al-Bantani, *Ibanatul-Ahkam* karangan Hasan Sulaiman an-Nury, dan tentunya *Hadiqoh ar-riyahin* karangan Syekh Akbar.[70]

Tarekat Lokal

Di samping beberapa tarekat yang memiliki pengikut cukup besar, masih banyak tarekat-tarekat lain yang juga tumbuh di Indonesia, sebagian bersifat lokal, tidak ortodoks, dan sinkretik, sehingga musthail menarik garis pemisah yang jelas antara tarekat lokal ini dengan gerakan kebatinan, kecuali karakteristik keterikatan ekspilisit tarekat tersebut dengan tradisi Islam.[71]

Di samping beberapa tarekat yang memiliki pengikut cukup besar, masih banyak tarekat-tarekat lain yang juga tumbuh di Indonesia, sebagian bersifat lokal, tidak ortodoks, dan sinkretik, sehingga musthail menarik garis pemisah yang jelas antara tarekat lokal ini dengan gerakan kebatinan, kecuali karakteristik keterikatan ekspilisit tarekat tersebut dengan tradisi Islam.

Salah satu tarekat lokal yang berpengaruh pada akhir abad ke-19 adalah terekat Akmaliyah. Tarekat ini diajarkan oleh Kiai Kahfi yang berpusat di Garut, dan dikembangkan oleh putranya Asep Putrawijaya. Pada abad ke-19, tarekat ini

menarik banyak pengikut dari kawasan Cirebon dan Banyumas, tempat budaya Sunda dan Jawa bertemu. Ajaran-ajarannya, sebagaimana dapat ditemukan dalam "*layang Muslimin jeung Muslimat*", berpangkal pada paham *wahdtul wujûd* dan menganggap *al-insan al-kamil* karya 'Abd al-Karîm al-Jili sebagai teks pokok ajaran mereka. Pengikutnya yang relatif kecil tersebar di beberapa tempat di Pulau Jawa. Tarekat ini dicurigai oleh Belanda sebagai penghasut anti-kolonial.

Beberapa tarekat lokal antara lain Tarekat Akmaliyah, Shiddiqiyah, Wahidiyah dan Junaidiyas.

Tarekat lokal lainnya adalah Shiddiqiyah. Tarekat ini muncul di Jawa Timur pada zaman kemerdekaan, didirikan oleh Kiai Muhtar Mu'thi dari Ploso Jombang. la mendirikan tarekat ini setelah menerima ajaran-ajarannya pada pertengahan 1950-an dari seorang yang mengaku pewaris spiritual Yusuf al-Makassari, Syu'aib Jamal. Ajaran tauhid oleh tarekat ini banyak disesuaikan dengan kebudayaan masyarakat Jawa, sedangkan amalannya terdiri dari pembacaan ratib panjang yang diikuti latihan pernafasan.[72]

Selain itu, ada pula tarekat Wahidiyah. Tarekat ini didirikan Kiai Abdul Majid Ma'ruf dari Pesantren Kedonglo, Kediri, pada awal 1960-an. Amalan utamanya terdiri dari pembacaan doa (salawat) yang panjang secara berjamaah. Doa itu disusun sendiri oleh Kiai Abdul Majid, yang penyusunannya diyakini berdasarkan ilham dari Allah. Pembacaan salawat secara berjamaah ini membawa suasana yang sangat emosional hingga para pengamalnya menangis meraung-raung dan tidak dapat menguasai diri. Walaupun mendapat halangan yang keras dari tarekat-tarekat lain, tarekat Wahidiyah dalam waktu singkat memperoleh banyak pengikut di kalangan awam Kediri hingga menyebar ke seluruh Jawa Timur.

Selain di Jawa, hal yang sama juga berkembang di luar Jawa. Sebagai contohnya adalah tarekat Junaidiyah. Tarekat lokal ini muncul di Kalimantan Selatan, yang merupakan kelanjutan dari tarekat beraliran *dawq*. Tarekat yang mendasarkan diri pada ajaran Nafis al-Banjari dalam kitab *al-Durr al-Nafîs* yang bercorak *wahdatul wujûd* ini diperkenalkan oleh Haji Kasyful Anwar Firdaus. Kitab inilah yang dalam perkembanganya menjadi salah satu rujukan para anggota tarekat.[73]

Tarekat dan Pemberontakan Anti Kolonial

Pada zaman kolonial keberadaan tarekat dikaitkan dengan beberapa pemberontakan. Keterlibatan tarekat dalam pemberontakan anti-kolonial terjadi selama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Tercatat antara tahun 1880 hingga tahun 1915, beberapa tarekat menjadi penggerak atau wadah protes sosial rakyat atau elit lokal.[74] Pada rentang era tersebut, tarekat adalah media terbaik untuk mengorganisasikan gerakan keagamaan dan menyelenggarakan indoktrinasi tentang cita-cita kebangkitan kembali.[75]

Pada zaman kolonial keberadaan tarekat dikaitkan dengan beberapa pemberontakan. Keterlibatan tarekat dalam pemberontakan anti-kolonial terjadi selama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Tercatat antara tahun 1880 hingga tahun 1915, beberapa tarekat menjadi penggerak atau wadah protes sosial rakyat atau elit lokal.74 Pada rentang era tersebut, tarekat adalah media terbaik untuk mengorganisasikan gerakan keagamaan dan menyelenggarakan indoktrinasi tentang cita-cita kebangkitan kembali.

Salah satunya yang terbesar adalah pemberontakan di Banten pada 1888. Meskipun sering dikenal sebagai 'pemberontakan petani', pemberontakan tersebut melibatkan atau, paling tidak, dikaitkan dengan guru-guru tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah. Karena peran mereka lah terbetuk suatu jaringan komunikasi dan suatu mata rantai yang memungkinkan dilakukannya mobilisasi massa. Terlebih dalam sejarahnya, sebelum pemberontakan dilaksanakan mereka selalu mempraktikkan ritual dzikir dan ritual-ritual lain yang diajarkan oleh tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah.

Tidak lama setelah pemberontakan anti-kolonial yang melibatkan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah di Banten tahun 1888, pada 1891 tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah kembali terlibat dalam pemberontakan rakyat terhadap Kolonial Belanda di Lombok. Dan di awal abad ke-20, tepatnya pada 1903, khalifah tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Sidoarjo langsung memimpin sebuah revolusi jihad.

Selain Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah, Tarekat Sammaniyyah juga telah berperan dalam pemberontakan anti-kolonial. Pada tahun 1819 terjadi perlawanan rakyat Palembang terhadap tentara Belanda yang dikirim untuk menaklukkan kota itu. Perang tersebut dinamakan Perang Menteng, diambil dari nama komandan pasukan Belanda Muntinghe. Kaum mujahidin mempersiapkan diri mereka untuk berjihad di jalan Allah dengan membaca asma Allah, berdzikir dan beratib dengan suara keras hingga mencapai fana. Dalam keadaan fana, mereka menyerang pasukan Belanda; Dan, dengan semangat dan keberanian yang tinggi, mujahidin Palembang tersebut berhasil mengalahkan serangan pertama pasukan Belanda. Pasukan Palembang dimaksud adalah pengikut Tarekat Sammaniyyah dan amalan-amalan tarekat ini digunakan untuk berjihad di jalan Allah melawan Belanda.[76]

Perang Menteng ini dilukiskan dalam *Syair Perang Menteng* yang berjumlah 260 bait. Berikut adalah bagian syair yang menggambarkan dimensi tarekat dalam perang tersebut mencakup:[77]

Delapan belas harinya Sabtu
bulan Sya'ban ketika waktu
pukul empat jamnya itu
haji berdzikir di pamaratan tentu

Haji ratib di pengadapan
berkampung menghadap ayapan
tidaklah ada malu dan sopan
Ratib berdiri berhadapan

La ilaha illa allah dipalukan kekiri
kepada hati nama sanubari
datanglah opsir memaksa berdiri
haji berangkat opsirpun berlari

Haji terteriak Allahu Akbar
datang mengamuk tak lagi sabar
dengan tolong Tuhan Malik Al-Jabar
serdadu menteng habislah bubar

Di situlah haji lama berdiri
dikerubungi serdadu Holanda pencuri
lukanya tidak lagi terperi
fanalah haji lupakan diri

Pengikut Tarekat Sammaniyyah di Kalimantan Selatan pernah terlibat dalam pemberontakan melawan Belanda tahun 1860-an yang dikenal dengan Gerakan Beratib Beamal. Pemberontakan berlangsung selama bertahun-tahun dan para pemberontak menerima baiat dan diberi jimat-jimat oleh seorang guru tarekat yang bernama Penghulu Abdurrasyid.

Dalam serangan pertama, mereka dapat mengalahkan pasukan Belanda tetapi dalam serangan berikutnya mereka kalah. Dalam Perang Menteng tersebut banyak guru dan pengikut tarekat yang gugur, termasuk Haji Muhammad Zain, menantu dan khalifah Syekh Abdussamad sendiri. Haji Muhammad Zain adalah pemimpin dalam peristiwa tersebut, seperti tertulis dalam *Syair Perang Menteng*:

Diikutlah segala haji yang garang
Haji Zain kepalanya sekarang
itulah mula jadi berperang
di kota lama sampai diserang

Seperti halnya di Palembang, pengikut Tarekat Sammaniyyah di Kalimantan Selatan pernah terlibat dalam pemberontakan melawan Belanda tahun 1860-an yang dikenal dengan *Gerakan Beratib Beamal*. Pemberontakan berlangsung

selama bertahun-tahun dan para pemberontak menerima baiat dan diberi jimat-jimat oleh seorang guru tarekat yang bernama Penghulu Abdurrasyid. Ratib yang diajarkan itu kemungkinan besar merupakan adaptasi lokal terhadap ajaran-ajaran Tarekat Sammaniyyah. Sayang sekali tidak diketahui lebih detail mengenai Penghulu Rasyid dan *gerakan beratib beamal* ini. Namun, sebagaimana peristiwa Perang Menteng di Palembang, para pemberontak berzikir dan membaca ratib sampai tak sadar diri dan kemudian menyerang pasukan Belanda dengan penuh keberanian tanpa memperhitungkan bahaya yang akan menewaskan mereka. Pemberontakan-pemberontakan yang dilancarkan tersebut sempat mengancam kedudukan Belanda, dan mereda setelah para pemimpin *gerakan beratib beamal* gugur tertembak.[78]

Seorang peneliti Islam pernah menyangkal bahwa pemberontakan *beratib beamal* adalah gerakan yang bercorak Islam murni. Ia bahkan mengemukakan cerita negatif tentang tokoh gerakan tersebut yang dia klaim berasal dari cerita rakyat Banjarmasin sendiri. Menurutnya:

> *...Abdurrasyid pernah membuang Kitab Al-Quran dan mengatakan bahwa ia akan memberikan kepercayaan yang leih baik lagi. Kemudian dia membunuh seorang bulai dari Sihong dan memerintahkan pengikutnya memakan daging dan meminum darahnya. Dia menjanjikan kepada muridnya bahwa dengan perbuatan semacam itu mereka akan mencapai keadaan yang kebal dan derajat yang tertinggi, yang bisa dicapai oleh manusia*

Lebih jauh, ia menambahkan cerita-cerita lain untuk mendukung anggapannya bahwa penduduk daerah di Kalimantan Selatan belum memeluk agama Islam secara penuh. Dia beranggapan bahwa "hanya rakyat di kota-kota besar dan pelabuhan saja yang sudah menganut agama Islam secara turun-temurun." Singkatnya, ia lebih menonjolkan pengaruh agama dan kebudayaan pra-Islam pada gerakan *beratib beamal* tersebut. Sebagai tambahan argumennya, dia juga menulis:

> *Kemudian Penghulu Abdurrasyid ini memotong daun kelapa dalam bentuk buaya. Dengan mengucapkan beberapa kalimat sihir. Daun ini dimasukkan ke dalam air, dengan kepercayaan bahwa buaya ini akan sungguh-sungguh hidup dan menelan orang Eropa, sehingga dalam jangka waktu satu bulan saja Kalimantan pasti akan menjadi daerah bebas dari orang Eropa; bebas dari kerja paksa dan pajak.*[79]

Ini cukup membingungkan karena dalam paragraf berikutnya, peneliti tersebut menulis bahwa golongan tersebut dinamakan *beratib beamal*. Tampaknya ia tidak konsisten dalam analisisnya. Kutipan-kutipan di atas tadi sama sekali tidak menunjukkan sifat Islami dari gerakan tersebut. Padahal, dalam masyarakat dikenal bahwa istilah ratib sendiri berkembang dalam ajaran dan praktik tarekat. Kalau deskripsi peneliti itu benar berdasarkan fakta, tentu terdapat rangkaian peristiwa yang kontradiktif. Dalam pemikiran logis, tidak mungkin seorang pemimpin tarekat, apa pun aliran tarekat yang dipegangnya, melaksanakan perbuatan-perbuatan yang sangat keji dan kotor seperti makan daging dan darah manusia sebagaimana ditulis di atas tadi. Karena tujuan utama pengamalan tarekat itu adalah menyesuaikan diri dalam rangka pendekatan kepada Tuhan dalam kondisi yang sedekat mungkin.

Dalam keadaan perang, membunuh seseorang tentu dibenarkan, atau orang kafir bisa dianggap musuh yang harus dibunuh. Tetapi, tentu tidak melakukan perbuatan-perbuatan keji. Kalau kejadian tersebut benar, pasti akan ada reaksi dalam kalangan ulama setempat karena pada abad ke-18 telah muncul para ulama terkenal di Kalimantan Selatan.

Juga sulit diterima akal sehat bahwa seorang penghulu seperti Abdurrasyid pernah menghina al-Quran dengan membuangnya di depan para muridnya. Seabad sebelumnya, semasa Syekh Arsyad al-Banjari masih hidup, seorang guru tarekat yang bernama Abdulhamid dihukum mati oleh Sultan Banjar karena mengajarkan ajaran *wahdatul wujud* (wujudiyah mulhid). Membuang al-Quran oleh seorang guru merupakan perbuatan menghina agama Islam dan pasti akan mendapat hukuman. Sementara pemimpin gerakan *beratib beamal* mendapat dukungan masyarakat luas. Tampaknya data yang terpercaya mengenai gerakan *beratib beamal* ini masih sangat dibutuhkan.

Sebagian formula dzikir dalam *beratib beamal* ini ialah sebagai berikut:[80]

> *La ilaha illallah*, menadah kepada Tuhan, rizki minta murahkan, bahaya minta jauhkan, umur minta panjangkan, serta iman.
> *La ilaha illallah*, tummat di Mekkah ke Madinah, disitu tempat Rasulullah.
> *La ilaha illallah*, tummat di Mekkah ke Madinah, di situ tempat Siti Fatimah.
> *La ilaha illallah*, hati yang sidiq, ia maulano, ia Muhammad rasulullah.
> *La ilaha illallah*, hati yang mu'min bait Allah.
> *La ilaha illallah*, nabi Muhammad hamba Allah.
> *La ilaha illallah*, nabi Muhammad pesuruh Allah.
> *La ilaha illallah*, Muhammad Rasulullah.
> *La ilaha illallah*, Muhammad sifat Allah.
> *La ilaha illallah*, Muhammad aulia Allah.
> *La ilaha illallah*, maujud hamba Allah.
> *La ilaha illallah*

Lafaz-lafaz dzikir yang diucapkan dalam *beratib beamal* di atas adalah gerakan tarekat atau, paling tidak, memiliki keterkaitan yang erat dengan Tarekat Sammaniyyah. Ini diperkuat lagi oleh kenyataan bahwa Pangeran Antasari, salah seorang pemimpin perlawanan tersebut, menamakan seorang putranya Muhamad Seman.[81]

Lafaz-lafaz dzikir yang diucapkan dalam beratib beamal di atas adalah gerakan tarekat atau, paling tidak, memiliki keterkaitan yang erat dengan Tarekat Sammaniyyah. Ini diperkuat lagi oleh kenyataan bahwa Pangeran Antasari, salah seorang pemimpin perlawanan tersebut, menamakan seorang putranya Muhamad Seman

Melacak perjalanan tarekat Sammaniyyah, diketahui bahwa dalam melancarkan aksi pemberontakan kepada Kolonial, mereka menggunakan beragam cara, termasuk menulis buku jihad yang cenderung "propagandis". Hal itu dilakukan misalnya oleh pemimpin Tarekat Sammaniyyah terkenal Syekh Abdussamad al-Palimbani. Ia menulis sebuah risalah berbahasa Arab tentang keutamaan jihad yang berjudul *Nashihah al-Muslimin wa Tadzkirah al-Mu'minin fi Fadhail al-Jihad fi Sabil Allah* ('Nasihat bagi kaum Muslim dan Peringatan bagi Kaum Mukmin tentang keutamaan Jihad di Jalan Allah'). Di samping itu, ia juga menulis surat kepada sultan Mataram (Hamengkubuwono I) dan Susuhunan Prabu Jaka (Putra Amangkurat IV) yang berisi dorongan untuk berjihad.

Beberapa kasus di atas memberi sinyal kuat bahwa tarekat-tarekat yang berkembang di Indonesia, khususnya pada era kolonialisme Belanda, sangat aktif melakukan pergerakan. Inilah mengapa beberapa pengamat Islam menggolongkan kelompok tarekat di masa kolonial sebagai pengikut neo-Sufisme, yang memang berbeda dengan tasawuf yang berkembang sebelumnya. Neo sufisme memiliki karakteristik aktivis dan itu dapat dilihat pada keterterlibatan mereka dalam banyak pemberontakan melawan kolonial Belanda.

Sehubungan dengan itu, antara 1888 dan 1926, pemerintah Hindia Belanda memberi perhatian cukup besar terhadap perkembangan tarekat. Aktivitas tarekat diawasi, diperketat, dan para pengikutnya dicurigai sebagai orang fanatik yang menjadi ancaman bagi pemerintah kolonial. Sejak lama, di kalangan masyarakat Belanda di Indonesia telah tumbuh rasa ketakutan terhadap tarekat, karena mereka yakin bahwa gerakan tarekat bisa digunakan oleh pemimpin-pemimpin fanatik sebagai basis kekuatan untuk memberontak. Kebanyakan penguasa kolonial mengecap tarekat sebagai musuh utama bagi kekuasaan Belanda di Indonesia. Akibatnya, para pejabat Belanda selalu berjaga-jaga dan mencari informasi mengenai kegiatan-kegiatan tarekat, tanpa memilah-milah antara guru-guru tarekat dan pengikut-pengikutnya yang terlibat dan yang tidak terlibat dalam pemberontakan.[82]

Bahkan, setelah peristiwa pemberontakan di Banten pada 1888, penguasa Belanda melarang semua bentuk kegiatan tarekat. Akan tetapi, pelarangan tersebut dinilai oleh Snouck Hurgronje sebagai kebijakan yang keliru karena tarekat di Nusantara sangat berakar dan berpengaruh kuat dalam kehidupan masyarakat dan tidak mungkin dilarang dan dihapus. Pada akhir 1889, Snouck Hurgronje berjalan keliling pulau Jawa karena terkesan oleh kenyataan bahwa pemerintah Belanda memburu guru-guru agama, termasuk guru tarekat.[83]

Snouck Hurgronje yang menjadi penasihat pemerintah Hindia Belanda (1889-1906) memiliki pandangan bahwa secara garis besar Islam dibedakan kepada aspek ibadah dan akidah dan aspek politik. Islam politiklah, menurut Snouck Hurgronje, yang harus diwaspadai dan ditumpas habis, sedangkan aspek akidah dan ibadah harus dibiarkan hidup. Prinsip inilah yang melandasi kebijakan pemerintah kolonial Belanda.

Snouck Hurgronje yang menjadi penasihat pemerintah Hindia Belanda (1889-1906) memiliki pandangan bahwa secara garis besar Islam dibedakan kepada aspek ibadah dan akidah dan aspek politik. Islam politiklah, menurut Snouck Hurgronje, yang harus diwaspadai dan ditumpas habis, sedangkan aspek akidah dan ibadah harus dibiarkan hidup. Prinsip inilah yang melandasi kebijakan pemerintah kolonial Belanda, paling tidak pada masa Snouck-Hurgronje menjabat penasihat pemerintah.

Berhadapan dengan gerakan tarekat, Snouck-Hurgronje memiliki sikap menghambat arus anti-tarekat baik dari kalangan pejabat maupun golongan pembaharu, dan pada saat yang sama mengadakan pengawasan yang ketat terhadap kegiatan-kegiatan gerakan tarekat untuk mengantisipasi pergolakan politik yang mungkin ditimbulkan oleh gerakan tarekat tersebut.[84] Namun, pada kesempatan lain Snouck Hurgronje menyatakan bahwa para guru tarekat adalah musuh pemerintah Hindia Belanda yang paling berbahaya, sama halnya dengan ancaman Tarekat Sanusiyyah di Aljazair. Oleh sebab itu, penguasa Belanda pada umumnya menganggap bahwa ajaran-ajaran tarekat sangat berbahaya bagi kekuasaan Belanda di Nusantara.[85]

Namun, kebijakan kolonial pasca Snouck-Hurgronje mengambil haluan berbeda, di mana tumbuh kecurigaan dan kekhawatiran dari pengakuan akan aspek-aspek ibadah dan akidah tersebut. Inilah yang dialami, misalnya, oleh kelompok pengikut Tarekat Sammaniyyah di bawah pemimpin Haji Abdullah di Sulawesi Selatan. Seiring semakin besarnya kecurigaan dan kekhawatiran para pejabat Hindia Belanda, semakin tinggi pula peningkatan jumlah pengikut Tarekat Sammaniyyah di bawah pemimpin Haji Abdullah di Sulawesi Selatan. Inilah yang menimbulkan kekhawatiran baik dari pihak Belanda maupun dari pihak pemimpin-pemimpin Islam.[86]

Persoalannya, para pejabat Hindia Belanda seringkali memihak kepada golongan yang anti-Tarekat Sammaniyyah. Mereka tampaknya lebih menerima informasi dari ulama-ulama yang anti-tarekat dan berpihak kepada mereka. Karena itu, ketika Haji Abdullah diwawancarai oleh Controler Maros pada 1924 untuk mempertanggungjawabkan tuduhan dan fitnah yang ditujukan kepadanya, syekh tarekat tersebut seakan berada dalam posisi yang selalu tersudut. Dengan kata lain, walaupun syekh tarekat tersebut mampu membela dirinya, tuduhan dan fitnah terus saja bermunculan dan menyebar. Sedangkan pihak pejabat Hindia Belanda tidak pernah memberikan hukuman atau peringatan kepada golongan yang memberikan tuduhan atau fitnahan. Hal itulah yang membuat Haji Abdullah sempat mengeluh karena dia ditangkap dan diusir oleh *asistent-resident* yang menuduhnya mengemis dan memeras penduduk ketika dia mengadakan kunjungan ke Bone untuk menagih pinjaman.[87]

Besar kemungkinan, kasus di atas memiliki pola yang sama dengan kasus yang menimpa gerakan tarekat lainnya. Para pejabat kolonial Belanda selalu melakukan pengawasan yang ketat terhadap guru-guru tarekat dan kegiatannya, dan itu berlaku di seluruh daerah di mana tarekat tersebut diamalkan oleh penduduknya. Namun, karena merasa sulit mengontrol ulama tarekat dan kegiatan-kegiatannya, penguasa kolonial Belanda berusaha melakukan apa saja yang dipandang dapat mencegah pengaruh para guru tersebut, termasuk melarang buku-buku mereka tersebar.[88]

Tarekat dan Politik: Potret Kontemporer

Meskipun tasawuf atau tarekat merupakan dimensi batin dan esoterik Islam, ia memiliki keterkaitan yang erat dengan politik dan kekuasaan. Hal ini jelas membantah pandangan yang menganggap bahwa kaum Sufi merupakan kelompok pasif dan anti-dunia. Hubungan tasawuf atau tarekat dengan politik dapat diungkapkan secara jelas, misalnya, dalam perkembangan dua tarekat besar yang memiliki ciri-ciri puritanis dan aktivis, yaitu Sammaniyyah dan Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah.

Meskipun tasawuf atau tarekat merupakan dimensi batin dan esoterik Islam, ia memiliki keterkaitan yang erat dengan politik dan kekuasaan. Hal ini jelas membantah pandangan yang menganggap bahwa kaum Sufi merupakan kelompok pasif dan anti-dunia. Hubungan tasawuf atau tarekat dengan politik dapat diungkapkan secara jelas, misalnya, dalam perkembangan dua tarekat besar yang memiliki ciri-ciri puritanis dan aktivis, yaitu Sammaniyyah dan Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah.

Tarekat Sammaniyyah tercatat memiliki hubungan yang harmonis dengan penguasa Kesultanan Palembang, di mana tarekat ini tidak hanya menjadi amalan dzikir untuk keperluan akhirat semata tetapi juga telah mempengaruhi kehidupan politik. Hal ini, misalnya, terlihat dalam kasus keterlibatan para guru tarekat dan pengikutnya dalam *Perang Menteng* yang berhasil mengalahkan serangan pertama pasukan Belanda. Pasukan Palembang yang *notabene* adalah para guru tarekat dan pengikut tarekat Sammaniyah tersebut berjihad di jalan Allah melawan Belanda dengan menggunakan amalan-amalan tarekat.[89] Pola yang sama digunakan oleh para pengikut Tarekat Sammaniyyah di Kalimantan Selatan. Bermodal amalan-amalan tarekat Sammaniyah yang ajarkan Penghulu Abdurrasyid, mereka dengan gigih terlibat dalam pemberontakan melawan Belanda tahun 1860-an yang dikenal dengan *Gerakan Beratib Beamal*.[90]

Di masa Orde Baru, keterlibatan tarekat Sammaniyah dalam dunia politik dapat dilihat, misalnya, pada kasus perkembangan tarekat Sammaniyah di Sulawesi Selatan. Adalah Haji Ibrahim (wafat 1982), cucu dari Haji Abdullah seorang

Puang Lampo (wafat 1964), yang memulai kisah keterlibataan tarekat dalam politik. Setelah memutuskan untuk bergabung dengan partai Golongan Karya (Golkar), Haji Ibrahim mengajak seluruh pengikutnya untuk berkampanye bagi kemenangan Golkar, baik pada Pemilu tahun 1971 maupun tahun 1977. Relasi antara tarekat dan Golkar saling menguntungkan. Pihak tarekat memperoleh berbagai fasilitas, pihak Golkar memperoleh dukungan suara yang besar. Sementara itu, keterlibatan tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah dalam dunia politik terjadi sejak era kolonial, ketika mereka terlibat dalam Pemberontakan Banten tahun 1888 maupun pada Gerakan Anti-Bali di Lombok tahun 1891.[91]

Di masa sesudahnya, relasi tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah dengan politik semakin kuat ketika tarekat ini dipimpin oleh Kyai Musta'in Ramly. Di bawah kepemimpinannya, perkembangan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah meningkat secara drastis. Di Jawa Timur saja terdapat lima belas cabang tarekat yang dipimpin oleh masing-masing *badal* dengan anggota sekitar 15.000 orang. Prestisenya kemudian meningkat ke tingkat nasional ketika pada tahun 1975 ia menduduki posisi ketua *Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah* yang didirikan pada 10 Oktober 1957. Pengaruh Pesantren Rejoso pun semakin dikenal di tingkat nasional.[92]

Abah Sepuh pendiri Pesantren Suryalaya yang membawa tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Musta'in Ramly kemudian menjalin hubungan dengan Golkar dan menerima sepuluh hektar tanah di Jombang dan bantuan keuangan yang digunakan untuk membangun Universitas Dar al-Ulum. Pada Pemilu 1977 Kyai Musta'in mendukung dan berkompanye untuk kemenangan Golkar, sementara mayoritas anggota NU adalah pendukung Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Konsekuensinya, sikap Kyai Musta'in Ramly menyebabkan kemarahan banyak kyai yang memandangnya telah menyalahgunakan kedudukannya, sehingga diputuskan untuk mencopotnya dari posisi ketua Jam'iyah. Kyai Musta'in pun kehilangan pengaruh dan pengikut. Banyak pengikutnya di Jawa Timur meninggalkannya dan melakukan *bai'ah* kepada guru lain terutama Kyai 'Adlan 'Ali dan Kyai 'Utsman di Surabaya. Kyai 'Adlan 'Ali memang sudah melepaskan diri dari Kyai Musta'in Ramly dan mendapat ijazah dari Kyai Muslikh Mranggen. Akan tetapi, perpecahan tetap terjadi dengan berubah kesetiaan terutama karena perbedaan orientasi politik.[93] Berdasarkan peranan Kyai 'Adlan 'Ali dalam menarikpengikut-pengikut yang berasal dari Kyai Musta'in, Tebuireng setidaknya pernah menjadi pusat Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah di Jawa Timur sejak Januari 1978.[94]

Makam Abah Sepuh dan Abah Anom di Suryalaya, Tasikmalaya.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Hubungan erat antara tarekat dan dunia politik juga dapat disaksikan dari perkembangan tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah cabang Pesantren Suryalaya yang sudah sejak semula memiliki hubungan erat dengan pemerintah. Adalah Abah Sepuh, pendiri pesantren ini yang memungkinkan hal tersebut terjadi. Setelah ia wafat tahun 1956, posisinya diteruskan oleh putranya, Abah Anom atau K.H.A. Shahib Al-Wafa Taj Al-'Arifin, seorang yang tidak hanya menguasai ilmu tarekat tetapi juga berbagai bidang ilmu agama Islam. Selain mewarisi kharisma ayahnya yang fenomenal, Abah Anom juga memiliki kapabilitas mumpuni yang sangat panting bagi keberlangsungan tarekat tersebut.[95] Bahkan, di bawah kepemimpinannya, tarekat ini berhasil merekrut pengikut tarekat tidak hanya dari Indonesia tetapi juga di Malaysia, Brunei, dan Singapura. Di Indonesia pengikut tarekat ini, selain di Jawa, terdapat di Sumatera Selatan, Kalimantan, dan Lombok.

Seperti juga ayahnya, Abah Anom tetap memilih sikap bekerjasama dengan pemerintah, sesuai dengan aturan-aturan yang sudah digariskan Abah Sepuh dalam *Tanbih* yang berisi perintah untuk bersikap sesuai dengan ajaran-ajaran Islam dan aturan-aturan pemerintah. Suryalaya sudah membantu pemerintah memberantas pemberontakan Darul Islam pimpinan Kartosuwiryo dan sebagal imbalannya Abah Anom menerima penghargaan dari Kodam IV Siliwangi pada 17 September 1961 dan dipercayakan sebagai pembimbing anggota pemberontakan tersebut. Pada tahun 1967 Abah Anom juga ditunjuk oleh Departemen Agama untuk memberikan bimbingan agama pada mantan anggota PKI.[96]

Abah Anom atau K.H.A. Shahib Al-Wafa Taj Al-'Arifin, seorang yang tidak hanya menguasai ilmu tarekat tetapi juga berbagai bidang ilmu agama Islam.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Abah Anom juga berusaha keras menyebarkan Pancasila sebagai dasar negara dan mendukung Golkar serta menyuruh anggota-anggotanya untuk selalu memilih Golkar. Setelah Pemilu 1982 dia juga mendapat hadiah dari pemerintah atas kemenangan Golkar, dan pada tahun 1984 ditunjuk sebagai Pinisepuh Golkar.[97]

Sikap Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah yang cenderung bekerja sama dengan pemerintah ini sama dengan sikap Tarekat Sammaniyyah. Sikap keduanya terhadap pemerintah kolonial Belanda juga serupa, dalam arti bahwa keduanya cenderung bersikap non-kooperatif, yang tampak dari berbagai pemberontakan yang dilancarkan tarekat-tarekat tersebut pada abad ke 19, seperti sudah dijelaskan di atas.

Namun, penting dicatat bahwa seiring hilangnya kekuasaan kolonial dan munculnya pemerintah Republik sebagai penguasa, kedua tarekat tersebut pun memiliki kecenderungan yang sama. Jika sebelumnya mereka menunjukkan sikap antipati teradap penguasa kolonial, maka setelah Indonesia merdeka, sikap mereka berubah menjadi kooperatif terhadap pemerintah Indonesia. Dan menjadi semakin kooperatif ketika Orde Baru memimpin Indonesia. Tidak saja bersikap kooperatif, tarekat-tarekat tersebut bahkan memberikan dukungan yang besar bagi proses pembangunan yang digalakkan Orde Baru.

Seiring hilangnya kekuasaan kolonial dan munculnya pemerintah Republik sebagai penguasa, kedua tarekat tersebut pun memiliki kecenderungan yang sama. Jika sebelumnya mereka menunjukkan sikap antipati teradap penguasa kolonial, maka setelah Indonesia merdeka, sikap mereka berubah menjadi kooperatif terhadap pemerintah Indonesia.

Perubahan sikap politik ini tampaknya dilatarbetakangi oleh perbedaan penguasa di Indonesia. Pemerintah Indonesia dianggap sebagai penguasa yang sah di negara ini, sementara Belanda dianggap sebagai penjajah. Apalagi, pemerintah yang berkuasa tidak hanya memberikan kebebasan kepada rakyat untuk memeluk agama dan beribadah, tetapi juga melaksanakan program-program pembangunan di bidang keagamaan. Adanya hubungan yang saling menguntungkan antara pemerintah dan tarekat tersebut menyebabkan kaum tarekat mendukung program-program pemerintah. Ini ditunjukkan oleh kenyataan bahwa beberapa tarekat berafiliasi ke Golkar meskipun terdapat juga kelompok yang menentang sikap tersebut.

Memasuki era reformasi, beberapa tarekat yang dapat dikategorikan sebagai neo-Sufi mulai secara gamblang memperlihatkan aktivismenya dalam berbagai kegiatan politik. Di bilangan Ciputat, tarekat Tijaniyah di bawah pimpinan KH. Misbahul Anam dari Pesantren al-Umm tercatat mendukung penuh kelahiran

Front Pembela Islam (FPI) yang didirikan pada 17 Agustus 1998 oleh Habib Rizieq Shihab. Meskipun, pada akhirnya KH Misbahul Anam mengundurkan diri dari organisasi tersebut pada 1999, hal ini cukup menjelaskan betapa tarekat mampu bergerak ke berbagai bidang kehidupan, tak terkecuali ranah politik.

Penutup

Tarekat adalah bagian yang tak terpisahkan dari tradisi keberagaman Muslim kawasan ini. Islam Indonesia sampai sekarang ini masih diliputi sikap-sikap sufistik dan kegemaran kepada hal-hal yang mengandung keramat. Beberapa tarekat, baik yang memiliki reputasi nasional maupun lokal, mempunyai pengikut dengan jumlah beragam, mulai dari yang sangat besar hingga yang sangat kecil.

Sebagai sebuah gerakan, tarekat telah berhasil mewarnai peta Islam di Indonesia. Selain bergerak di bidang agama, dalam beberapa kasus tarekat juga telah berhasil memainkan perannya dalam ranah sosial-ekonomi dan bahkan politik. Dengan kondisi yang dialami oleh masyarakat Indonesia belakangan ini, khususnya terkait adanya kehampaan spritual di tengah abad modern, tarekat menjadi alternatif yang diambil oleh masyarakat untuk menyelesaikan persoalan mereka. Dengan apa yang dimilikinya, baik amalan, ajaran, zikir maupun upacara ritual, sangat mungkin bahwa tarekat di masa mendatang akan dipilih sebagai media utama masyarakat untuk semakin mendekatkan diri kepada Tuhan.

Zulkifli & Setyadi Sulaiman

Endnotes

1 A. H. Johns, "Sufism as Category in Indonesian Literature and History" *Journal of Southeast Asian History* Vol.2, No.2, 1961, hal.10-23. Lihat juga, Muhammad Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1963), hal. 21.

2 A. H. Johns, "Sufism as Category in Indonesian,.....hal.13, Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism,* hal. 21, van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 188.

3 Johns, A. H. "Sufism as Category in Indonesian,.....hal.15

4 Uka Tjandrasasmita, *The Arrival and Expansion of Islam in Indonesia Relating to Southeast Asia*, (Jakarta: Masagung Foundation, 1985), hal.19.

5 Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, (Jakarta: KPG, 2009), hal.30.

6 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 34-35.

7 Muhaiman AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2001), hal. 338

8 Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural*, *Fenomena Shalawat Wahidiyah* (Yogyakarta: LKIS, 2008), hal.37. Lihat juga, Muhammad Solikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi* (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2010), hal. 31.

9 Solikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi*,..... hal.29.

10 Badri Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya', dalam Taufik Abdullah & AB Lapian (ed.), *Indonesia Dalam Arus Sejarah*, Jilid III, "Kedatangan dan Peradaban Islam," (Jakarta, Ichtiar Baru van Hoeve, 2012), hal. 365

11 Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2002), hal.171-72, Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman,* (Bandung: Pustaka, 1985), hal. 234.

12 Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* (Solo: CV Ramadhani,1985), Cetakan ke-III, hal.74.

13 Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), hal. 15

14 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.365.

15 Michael Gilsenan, *Saints and Sufi in Modern Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1973), hal. 1.

16 Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888.* Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hal. 212 Lihat juga Rinkers, Kraemer, Drewes dan Poerbatjaraka.

17 Martin van Burinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. (Bandung: Mizan, 1995), hal.190.

18 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.367.

19 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.197

20 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.367

21 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 167

22 Kartodirdjo, "*Pemberontakan Petani Banten",*.....:hal.44

23 Oman Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks* (Jakarta: Prenada Media Grup, 2008), hal.22.

24 Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*: *Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi*, *Bukan Aspirasi*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2006), hal. 98.

25 Azra, "*Jaringan Ulama Timur Tengah,"*..... hal.167-169

26 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.208. lihat juga, Shihab, "*Islam Sufistik",*...hal.175.

27 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.209

28 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.274

29 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971), hal.37-40.

30 Shihab, "*Islam Sufistik",*...hal.173, van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.192.

31 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.271-272.
32 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.369.
33 Trimingham, "*The Sufi Orders"*.....hal.64
34 Azra, "*Jaringan Ulama Timur Tengah,"*..... hal.208-209.
35 Fathurrahman, "*Tarekat Syattariyah",*...hal.32.
36 Azra, "*Jaringan Ulama Timur Tengah,"*..... hal.209.
37 Azra, "*Jaringan Ulama Timur Tengah,"*...hal.210-21, Fathurrahman, "*Tarekat Syattariyah",*...hal.35.
38 Karel.A Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal.174-175.
39 Fathurrahman, "*Tarekat Syattariyah",*...hal.102-109.
40 Shihab, "*Islam Sufistik",*...hal.186.
41 Shihab, "*Islam Sufistik",*...hal.180.
42 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.194-195.
43 Shihab, "*Islam Sufistik",*...hal.186.
44 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal. 286
45 Trimingham, "*The Sufi Orders"*.....hal.130.
46 M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus-Samad Al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hal.132-133
47 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.196.
48 Husni Rahim,. *Sistem Otoritas & Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang* (Jakarta: Logos, 1998), hal. 210.
49 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.295. Lihat juga, Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (Jakarta: INIS, 1995), hal.75-76.
50 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.371.
51 Azra, "*Jaringan Ulama Timur Tengah,"*..... hal. 291.
52 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.373.
53 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.374.
54 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.375.
55 van Bruinessen, "*Tarekat Naqsyabandiyah",*.....hal.90.
56 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.376.
57 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.200.
58 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The Unersity of Chocago Press,1979).
59 Trimingham, "*The Sufi Orders"*.....hal.107,109, Jamil Abu Nasr, *The Tijaniyah Sufi Order in Modern World* (London, 1965), hal.24-26 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",..... hal
60 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.379.
61 G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica: Beberapa Study Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*, Terj. Tujimah, (Jakarta: UI Press,1987), hal.82-85.
62 Muhaiman AG, "*Islam dalam Bingkai Budaya",,*..... hal.352-353.
63 Muhaiman AG, "*Islam dalam Bingkai Budaya",*..... hal.355-363.
64 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.380.
65 Pijper, *"Fragmenta Islamica*",.....hal.86..
66 Trimingham, "*The Sufi Orders"*.....hal.117.
67 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.202.
68 Yatim, "Tarekat dan Perkembangannya",.....hal.377.
69 Dewi Nurjulianti, "Menelusuri Tarekat Idrissiyah di Pagendingan, Tasikmalaya" *Ulumul Qur'an:Jurnal Ilmu dan Kebudayaan,* Vol.1, No.5, 1994, hal.99
70 Tentang ini lihat, Yayasan Al-Idrisiyah, *Mengenal Tarekat al-Idrisiyyah, Sejarah dan Ajarannya* (Jakarta : al-Idrisiyah 2003).
71 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.203-205, Shihab, "*Islam Sufistik",*... hal.174.
72 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.204.
73 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal 205.

74 van Bruinessen, "*Tarekat Naqsyabandiyah",*.....hal.25.
75 Kartodirdjo, "*Pemberontakan Petani Banten",*.....:hal.225.
76 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.331.
77 Sebagaimana disajikan dalam karya W.O. Woelders, *Het Sultanaat Palembang 1811-1825.* (S-Gravenhage: Martinus Nijhoff Woelders, 1975), hal.195-196 dan van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.330-331.
78 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.339.
79 Steenbrink, "*Beberapa Aspek tentang Islam",*...hal.50.
80 Steenbrink, "*Beberapa Aspek tentang Islam",*...hal.51.
81 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.66.
82 H. A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta:LP3ES,1986), hal.64.
83 Suminto, "*Politik Islam Hindia",*.....hal.67-68.
84 Suminto, "*Politik Islam Hindia",*.....hal.69-70.
85 Azra, "*Jaringan Ulama Timur Tengah,"*..... hal.289.
86 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.297.
87 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.298.
88 Azra, "*Jaringan Ulama Timur Tengah,"*..... hal.289.
89 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.331.
90 Steenbrink, "*Beberapa Aspek tentang Islam",*...hal.50-51, van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.66.
91 van Burinessen, "*Kitab Kuning, Pesantren,"*... hal.301-302.
92 Nurcholish Madjid, "Pondok Pesantren 'darul ulum' di Rejoso, Peterongan, Jombang, Jawa Timur", dalam Buletin Proyek Penelitian Agama dan Perubahan Sosial, Jakarta: Leknas LIPI, 1977, hal. 61-62.
93 van Bruinessen, "*Tarekat Naqsyabandiyah",*.... hal.172-173.
94 Dhofier, "*Tradisi Pesantren:",*.....hal.290.
95 S. Soebardi "The Pesantren Tarikat of Suryalaya in West Java", dalam S. Udin (ed.), *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana on His Seventieth Birthday,* (Jakarta, Dian Rakyat, 1978), hal. 221.
96 Soebardi "The Pesantren Tarikat of Suryalaya",..... hal.229.
97 J.S. Praja, "TQN Pondok Pesantren Suryalaya dan Perkembangannya pada masa Abah Anom (1950-1990)" dalam Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qadiriyyah Naqsabandiyah: Sejarah, Asal Usul dan Perkembangannya,* (Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarokiyyah,1990), hal.124.

BAB V

Ormas-ormas Islam di Indonesia: Sejarah dan Karakteristik

Salah satu kekuatan dari Islam di Indonesia adalah keberadaan berbagai organisasi massa (ormas) dengan karakter Islam yang moderat dengan dua yang terbesar adalah Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Dua ormas inilah yang, menurut berbagai kajian (Bruinessen 2011; 2013), diantaranya yang membedakan Islam di Indonesia dan Islam di Timur Tengah. Dua organisasi ini pula yang mampu menstabilkan demokrasi di Indonesia dan menahan arus penetrasi kelompok Islamis atau kelompok yang menekankan wajibnya pendirian negara Islam. Selain NU dan Muhammadiyah, terdapat berbagai ormas Islam lain, baik yang sudah setua NU dan Muhammadiyah, maupun yang baru muncul setelah Reformasi 1998; baik yang bersifat lokal, maupun yang bersifat transnasional; baik yang bisa dikelompokkan dalam kategori ormas pembaharu maupun ormas garis keras. Termasuk yang berkembang di Indonesia adalah ormas-ormas non-mainstream seperti Syiah, Ahmadiyah, dan LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia). Tulisan ini secara khusus hendak mendeskripsikan berbagai ormas Islam yang lahir di bumi Indonesia atau orang yang lahir di negara lain namun telah mengalami indijenisasi (pemribumian).

Pendirian berbagai ormas itu banyak berkaitan dengan upaya mencerdaskan bangsa secara umum. Ketika masyarakat Indonesia tidak bisa masuk dalam pendidikan yang disediakan oleh Belanda karena memang hanya dikhususkan bagi priyayi dan orang kaya, maka NU, Muhammadiyah, Jamiat Khair, Al-Irsyad, dan ormas-ormas Islam yang lain memberikan pendidikan kepada masyarakat secara luas. Banyak dari ormas-ormas itu juga berdiri dalam konteks perjuangan kemerdekaan Indonesia. Bahwa bangsa ini perlu dibangkitkan semangat perjuangannya untuk membebaskan diri dari penjajahan dan menyatukan wilayah Indonesia. Karena itu, deskripsi yang dilakukan dalam tulisan ini didasarkan pada sejarah dan karakteristik dari ormas-ormas tersebut.

Ormas Reformis dan Tradisionalis

Definisi reformis dan tradisionalis dalam tulisan ini mengacu kepada sikap berbagai ormas terhadap berbagai tradisi dan ritual keagamaan yang telah lama berkembang di Indonesia namun dianggap tidak memiliki dukungan dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad. Termasuk dalam tradisi dan ritual keagamaan yang dipertentangkan di sini adalah tawasul, tahlilan, slametan, ziarah kubur, dan mengikuti secara ketat empat mazhab fiqh dalam tradisi Sunni. Ormas reformis adalah mereka yang menentang dan berusaha mereformasi berbagai tradisi dan ritual itu, sementara yang dimaksud ormas tradisionalis adalah kelompok yang berusaha mempertahankan atau melestarikan tradisi dan ritual keagamaan yang telah lama berkembang di Indonesia.

Ada istilah lain yang kadang dipakai untuk menjelaskan dua mainstream Islam di Indonesia, yaitu ormas modernis dan ormas tradisionalis. Penggunaan istilah modernis ini mengacu kepada beberapa hal, diantaranya sistem pendidikan dan organisasi. Dalam pendidikan di kelompok Islam modernis dipakai sistem berkelas dan buku-buku yang dipakai bukan berasal dari karya klasik Islam. Ormas modernis juga menggunakan sistem organisasi modern dengan menekankan bukan pada otoritas tradisional seperti yang dimiliki oleh kyai, tapi otoritas legal berdasarkan pemilihan pimpinan secara rutin. Pendidikan pada ormas Islam tradisionalis bbanyak berupa pendidikan pesantren dan menggunakan kitab kuning. Namun perbedaan itu kini menjadi semakin cair. Ormas Islam

tradisionalis, misalnya, juga menggunakan sistem pendidikan berkelas dan bahkan kini telah mendirikan beberapa perguruan tinggi. Kelompok modernis kini juga mendirikan pesantren-pesantren yang mengadopsi sistem pendidikan tradisional seperti penggunaan kitab kuning.

Kalangan muda dari kedua organisasi itu bahkan kini memakai berbagai istilah baru seperti post-tradisionalisme Islam dan post-puritanisme Islam. Istilah post-tradisionalisme Islam dipakai oleh kalangan muda ormas tradisionalis untuk menekankan bahwa mereka tidak *taklid* dengan sumber-sumber Islam tradisional. Mereka menggunakan sumber-sumber Islam klasik yang banyak tertulis dalam kitab kuning sekadar sebagai *manhaj* (metode). Kalangan muda ormas Islam modernis menggunakan istilah post-puritanisme Islam untuk menjelaskan bahwa mereka sudah melangkah dari persoalan TBC (Taklid, Bid'ah, Churafat) kuno menuju TBC modern seperti kapitalisme global, sistem sosial yang tidak adil dan sebagainya.

Ormas Reformis

Ada beberapa ormas Islam di Indonesia yang masuk kategori ormas reformis. Diantara yang terbesar adalah Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis). Muhammadiyah adalah ormas reformis terbesar di Indonesia yang didirikan oleh KH Ahmad Dahlan di Yogyakarta pada 18 November 1912. Pada tahun-tahun awal pendiriannya, Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan pembaruan pemikiran keagamaan yang sangat gigih dengan menentang TBC (Takhayul, Bid'ah, dan Churafat), gerakan yang aktif melakukan perlawanan terhadap penetrasi misi Kristen dan system ordonansi, dan gerakan yang bercorak modern dengan memperkenalkan sistem pendidikan berkelas dan system organisasi modern. Pendeknya, Muhammadiyah dikenal dengan program purifikasi dan modernisasi keagamaan.

KH. Ahmad Dahlan mendirikan Muammadiyah di Yogayakarta pada 18 November 1912.
Sumber: Arsip Nasional Republik Indonesia

Saat ini, jumlah anggota dan simpatisan dari Muhammadiyah mencapai lebih dari 20 juta orang dan mayoritas merupakan kelas menengah perkotaan. Ormas ini memiliki dua kantor pusat, di Yogyakarta dan di Jakarta. Kantor Yogyakarta merupakan kantor pertama dari Muhammadiyah karena secara historis ormas ini didirikan di kota ini dan menjadi salah satu basis terkuat dari ormas ini sejak didirikan hingga sekarang. Keberadaaan kantor pusat di Jakarta berkaitan dengan keberadaan ibukota Indonesia yang terletak di kota ini.

SMA Muhammadiyah 3 Jakarta. Schooling merupakan kegiatan pendidikan dan pengajaran melalui pendirian lembaga pendidikan, baik agama dan umum.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Ada tiga kegiatan utama yang dilakukan oleh Muhammadiyah semenjak tahun pertama pendirianya. Tiga kegiatan itu sering disebut dengan *schooling, feeding,* dan *healing/curing* (pendidikan, santunan atau philantropi, dan pengobatan atau kesehatan) (Baidhawi xx). *Feeding* mengacu kepada kegiatan filantropi terutama pemberian bantuan dan santunan terhadap fakir, miskin, dan anak-anak yatim. Kegiatan ini diantaranya diwujudkan dalam bentuk pendirian panti asuhan dan rumah singgah anak jalanan. *Healing/curing* adalah kegiatan pelayanan kesehatan dan pengobatan terhadap orang-orang sakit dengan pendirian berbagai layanan kesehatan seperti rumah sakit dan klinik. *Schooling* merupakan kegiatan pendidikan dan pengajaran melalui pendirian lembaga pendidikan, baik agama dan umum. Saat ini Muhammadiyah memiliki ribuan sekolah dan ratusan rumah sakit dan panti asuhan.

Secara terperinci, seperti dicatat Ahmad Syafii Maarif (2012), jumlah amal usaha yang dimiliki oleh Muhammadiyah adalah sebagai berikut: 1 PAUD, TK, TPA 4.623; 2 SD/Madrasah Ibadaiyah 2.604; 3 SMP/Madrasah Tsanawiyah 1.772; 4 SMA, SMK/Madrasah Aliyah 1.143;

5 Pesantren 67; 6 Universitas, Akademi, Politeknik 172; 7 Rumah Sakit, Klinik, Poliklinik, dll 457; 8 Panti, dll. 318; 9 Rumah Jompo 54; 10 Pusat Rehabilitasi Cacat 82; 11 SLB 71; 12 Masjid 6.118; 13 Mushalla, Surau, dll. 5.080; 14 Tanah 945.504 M.

Seperti disampaikan oleh Mitsuo Nakamura, tidak ada ormas Islam di Indonesia, dan juga di dunia, yang memiliki amal usaha sebanyak yang dimiliki oleh Muhammadiyah. Inilah salah satu kekuatan dan nafas yang membuat ormas ini menjadi kekuatan *civil society* yang kuat dan bertahan lama.

Muhammadiyah dilahirkan di Jawa, atau lebih tepatnya di Kauman Yogyakarta yang lokasinya berada di dalam tembok Kesultanan Ngayogyakarta. Inilah diantara yang membuat Muhammadiyah hingga saat ini masih kental dengan budaya Jawa meskipun ia dikenal sebagai organisasi kelompok reformis. Meski Muhammadiyah lahir di Jawa, namun secara ideologi organisasi ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran Haji Rasul dari Padang, Sumatra Barat. Selain memiliki pengaruh kuat dalam hal gerakan dan ideologi dari Muhammadiyah, Sumatra Barat dan Yogyakarta merupakan basis utama pendukung dari ormas ini. Kuatnya pengaruh Yogyakarta dalam Muhammadiyah berpengaruh dalam sikap kompromis ormas ini terhadap budaya sinkretik. Meski Muhammadiyah adalah ormas yang anti terhadap bid'ah, khurafat, dan takhayyul, namun di beberapa daerah di Jawa, terutama di Yogyakarta, ia tidak konfrontatif terhadap tradisi yang telah melekat di masyarakat.

Dari segi pemikiran keagamaan, terutama dalam konteks modernisasi, Muhammadiyah banyak mengikuti pemikiran Muhammad Abduh dari Mesir. Termasuk di dalamnya adalahnya dalam pengembangan sistem pendidikan modern, yakni menolak sistem yang ketika itu diterapkan di pesantren tradisional. Demikian pula halnya dalam mengadopsi sistem organisasi modern dan penggunaan penerbitan seperti majalah sebagai sarana penyebaran informasi.

Selain Muhammadiyah, ormas reformis lain yang cukup berpengaruh di Indonesia adalah Persatuan Islam (Persis). Dari segi jumlah anggota dan amal usaha, Persis memang tak sebesar Muhammadiyah. Namun organisasi ini terkenal lebih agresif dalam melawan tradisi keagamaan yang mengandung unsur sinkretisme. Meminjam pernyataan dari Howar Federspiel, Persis itu

Pondok Pesantren Persis, MTS Khalid bin Walid Kota Bima di Kecamatan Asokota, Kota Bima.
Sumber: Direkorat Sejarah dan Nilai Budaya

Kantor Pimpinan Pusat Persatuan Islam (Persis) Bandung.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

hidup dalam "dunia ideologi daripada dunia praktis" . Lebih lanjut, Federspiel (2001, 88-89) mengungkapkan bahwa reputasi Persis itu lebih dikenal sebagai organisasi yang menekankan bahwa Islam harus menjadi pusat seluruh gerak kehidupan dan, dibandingkan dengan Muhammadiyah, organisasi ini kurang berhasil dalam kaitannya dengan pengembangan pendidikan dan organisasi.

Persis didirikan di Bandung oleh Haji Zamzam dan Muhammad Yunus pada 12 September 1923, namun Persis baru kokoh menjadi ormas pada tahun 1930an (Federspiel 2001, 87). Dua orang tersebut merupakan pedagang dari Sumatra, namun mereka lebih diidentifikasi sebagai orang Sunda. Sebagaimana tercatat dalam Anggaran Dasar dari Persis, tujuan dari organisasi ini adalah memajukan Islam dengan berdasarkan pada Al-Qur'an dan Hadith. Dalam konteks pemikiran dan ideologi, tokoh yang dikenal sebagai ideology dari organisasi ini adalah Ahmad Hassan, seorang pedagang dan guru agama keturunan Arab-Tamil yang lahir di Singapura. Persis memiliki pengaruh cukup kuat di Jawa Barat dengan kantor pusatnya di Bandung. Selain itu, Persis juga memiliki pengaruh kuat di Bangil, Pasuruan. Di luar negeri, pengaruh Persis masuk ke Singapura dan Malaysia. Diantara tokoh Persis yang kemudian menjadi tokoh nasional adalah Muhamad Natsir (1908-1993), Perdana Menteri Indonesia tahun 1950-1951.

Salah satu kontribusi terbesar dari Persis dalam kebangkitan Islam di Indonesia adalah melalui dunia penerbitan. Ormas ini pada dekade awal sejarahnya sangat aktif menerbitkan jurnal dan majalah serta menyebarkan pandangan mereka melalui media tersebut. Diantara terbitan berkala dari Persis yang terkenal dan

memiliki distribusi luas adalah *Pembela Islam, Al-Fatwa, Al-Muslimun,* dan *Al-Lisan*. Tanya-jawab soal agama Islam yang dimuat dalam *Pembela Islam* dengan judul rubrik "Sual-Tjawab" diterbitkan menjadi buku dan tersebar luar hingga ke berbagai manca negara.

Ormas Tradisionalis

Ormas Islam terbesar yang bercorak tradisionalis adalah Nahdlatul Ulama (NU). Secara keanggotaan dan simpatisan, NU merupakan ormas terbesar di Indonesia dengan jumlah anggota mencapai 40 juta orang. Namun demikian, hampir seluruh anggotanya terpusat di Jawa, terutama Jawa Timur.

NU didirikan pada 31 Januri 1926 di Surabaya oleh beberapa ulama seperti KH Bisri Sansuri (Denanyar, Jombang), KH Abdul Wahab Hasbullah (Tambakberas, Jombang), dan KH Hasyim Asy'ari (Tebuireng, Jombang). Sejarah pendiriannya tidak bisa dilepaskan dari berbagai faktor, diantaranya adalah berdirinya ormas reformis seperti Muhammadiyah dan Persis yang kadang dilihat sebagai ancaman terhadap keberadaan tradisi Islam di Indonesia. Faktor lain yang secara langsung menjadi pemecut dari kelahiran NU adalah factor internasional yang berupa kemenangan Ibnu Sa'ud dan Wahabi di Saudi Arabia dan rencana mereka untuk melarang berbagai tradisi keagamaan, seperti tasawuf, tarekat, dan ziarah kubur, yang ketika itu berkembang di Mekah. Ketika itu, umat Islam Indonesia mendapat undangan dari pemerintah Saudi untuk menghadiri *Kongres Khilafah,* namun tidak ada perwakilan dari kelompok tradisionalis dalam delegasi Indonesia. Bagi ulama tradisional, keterwakilan mereka dalam delegasi sangat penting mengingat mereka ingin Ibn Sa'ud tak melarang berbagai praktek keagamaan tradisional. Karena kekecewaan itu, KH Wahab Hasbullah, dengan restu dari KH Hasyim Asy'ari, mendirikan *Komite Hijaz.* Komite inilah yang menjadi cikal bakal dari NU dan tanggal pendirian Komite ini dipakai sebagai tanggal kelahiran NU (Bruinessen 2009, Bush 2002).

KH. Bisri Sansuri pendiri Pondok Pesantren Denanyar Jombang adalah salah satu pendiri NU.
Sumber: Ensiklopedia Nahdatul ULama: Sejarah Tokoh dan Khasanah Pesantren.

Berbeda dari Muhammadiyah yang lebih mencerminkan organisasi modern, ormas NU masih sering tampak seperti perkumpulan bagi kiai-kiai pesantren yang otonom dan independen. Meskipun para kiai bergabung ddalam tubuh organisasi NU, namun pengelolaan pesantren tidak dikontrol oleh NU dan menjadi kewenangan kiai yang sejak lama mengelola pesantren itu. Istilah yang sering dipakai untuk menggambarkan pengelolaan ormas NU adalah *franchising,* seperti yang berlaku di McDonald dan KFC. Dan ada ribuan ribuan pesantren di Indonesia yang berafiliasi dengan NU, baik secara kultural maupun secara organisasi.Yang terbanyak tentu saja ada di Jawa Timur.

KH Abdul Wahab Hasbullah pendiri Pondok Pesantren Tambakberas, Jombang adalah salah satu pendiri NU.
Sumber: Ensiklopedia Nahdatul ULama: Sejarah Tokoh dan Khasanah Pesantren.

KH Hasyim Asy'ari pendiri Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang adalah salah satu pendiri NU.
Sumber: Ensiklopedia Nahdatul ULama: Sejarah Tokoh dan Khasanah Pesantren.

Secara keorganisasian, kepengurusan NU dibagi dalam tiga lembaga, yaitu: Syuriah (dewan penentu), Tanfidziyah (dewan pelaksana), dan Mustasyar (dewan penasehat). Karena peran dominan dari kiai dalam ormas NU, maka struktur organisasi ini juga mencerminkan peran itu. Peran syuriah dan tanfidziyah itu seperti SC (Steering Committee) dan OC (Organizing Committee). Namun peran syuriah lebih besar dari SC karena pada dasarnya Tanfidziyah itu hanya membantu Syuriah. Perbedaan Syuriah dan Tanfidziyah itu kadang digambarkan seperti perbedaan antara legislatif dan eksekutif, dimana Syuriah merupakan legislatif, sedangkan Tanfidziyah seperti eksekutif (Bush 2002, 76). Namun peran tersebut kadang berubah, semisal ketika KH Abdurrahman Wahid memimpin NU, dimana peran Tanfidziyah menjadi sangat dominan.

Bersama berbagai ormas Islam di Indonesia, pada tahun 1937 NU bergabung dalam MIAI (Majlis Islam A'laa Indonesia) yang setelah Jepang datang di Indonesia, organisasi ini diubah menjadi Masjumi (Madjlis Sjuro Muslimin Indonesia). NU terus terlibat dalam Masjumi setelah kemerdekaan ketika lembaga ini berubah menjadi partai politik. Namun berbagai konflik yang terjadi antara pimpinan NU dan pimpinan Masjumi membuat NU memutuskan untuk memisahkan diri dari Masjumi dan membentuk partai sendiri pada tahun 1952. Partai NU inilah yang pada Pemilu 1955 dan menjadi salah satu dari empat partai yang memenangkan pemilu pertama yang diadakan di Indonesia itu.

NU terus berperan aktif sebagai partai politik sampai pemerintah Orde Baru dibawah Suharto memaksa partai-partai Islam (NU, Parmusi, PSII, dan Perti) melakukan fusi dalam PPP (Partai Persatuan Pembangunan) pada tahun 1973. NU terus menjadi elemen dalam PPP sampai Muktamar NU di Situbondo tahun 1984 ketika organisasi ini memutuskan untuk kembali ke Khittah 1926 dengan mengembalikan peran utama NU sebagai organisasi social keagamaan. Setelah reformasi 1998, NU kembali terlibat aktif dalam politik dengan mendirikan PKB (Partai Kebangkitan Bangsa. Bedanya, jika dulu NU melakukan transformasi secara utuh menjadi partai politik, kini PKB merupakan partai yang kelahirannya dibidani oleh NU dan didominasi oleh orang-orang NU, namun secara organisasi ia terpisah dari NU sebagai ormas.

Dalam kaitannya dengan peran NU sebagai ormas, jika Muhammadiyah dikenal dengan tiga aktivitasnya (*healing*, *schooling*, dan *feeding*), NU juga banyak dikenal dalam tiga hal, yaitu: kyai, pesantren, dan kitab kuning. Kiai menjadi penggerak dan pengontrol ormas NU dan juga pesantren-pesantren di NU. Dalam NU, sebagaimana dikemukakan van Bruinessen (2009), kiai dan keluarganya menduduki kasta tertinggi dalam hubungan sosial warga NU. Dan di kalangan kiai juga terdapat hierarkhi dengan kiai di tiga pesantren di Jombang (Tebuireng, Tambakberas, dan Denanyar) menempati hirarkhi tertinggi (h. 137-140).

Pesantren merupakan sistem pendidikan tradisional yang menekankan pada pengajaran agama. Sementara kitab kuning adalah sebutan terhadap buku-buku yang dipelajari di pesantren-pesantren milik NU. Disebut kitab kuning karena warna kertas dari kebanyakan buku-buku yang dipakai itu adalah kuning. Namun secara istilah, kitab kuning mengacu kepada buku-buku keagamaan klasik/kuno yang menjadi pedoman/pegangan dalam pelajaran agama di pesantren-pesantren tradisional. Tiga elemen itulah yang menjadi darah dan nafas dari NU. Pesantren NU tersebar hampir di seluruh propinsi di Indonesia. Namun demikian, propinsi dengan jumlah pesantren NU terbanyak adalah Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Kalimantan Selatan. Di tiga propinsi itulah NU memiliki jumlah massa terbesar (Bruinessen 2009, 136). Ulama NU juga berasal dari berbagai suku, namun ulama dari Jawa adalah yang mendominasi secara kuantitas dan pengaruh.

Pandangan keagamaan NU yang diajarkan di seluruh pesantren mengikuti paham *ahlus sunnah wal jamaah* yang dalam lingkungan Nahdliyyin sering disingkat menjadi Aswaja. Aswaja NU memiliki beberapa karakter yang unik. Menurut KH Achmad Siddiq (1985; 2005), ada tiga karakteristik dari aswaja NU, yaitu: *al-tawassut* (moderat), *al-i'tidal* (adil), dan *al-tawazun* (keseimbangan). Tiga karakteristik itu memiliki makna yang berbeda ketika diterjemahkan dalam aspek fiqh, kalam, dan tasawuf. Dalam hal fiqh, meski NU mengikuti pandangan dari empat madzhab (Syafii, Hambali, Maliki, dan Hanafi) yang dianggap paling toleran dalam memberikan ketetapan hukum. Dasar pengambilan hukum keempat mazhab itu adalah wahyu, akal, dan adat. Penggunaan adat sebagai

Lambang Nahdatul Ulama

Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

dasar hokum ini yang membuat NU bisa mengadopsi tradisi keagamaan di Jawa. Meski NU mengikuti empat mazhab, dalam prakteknya orang NU banyak mengikuti pandangan dari Syafii saja, atau lebih tepatnya pandangan fiqh Syafiiyyah. Dalam hal kalam dan teologi, NU mengikuti pandangan dari Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, atau lebih tepatnya NU mengikuti pandangan kalam versi Asy'ariyah dan Maturidiyah dan tak setuju dengan model kalam ala Jabariyah dan Qodariyah (serta Mu'tazilah). Dalam hal ini, NU memilih keseimbangan antara penggunaan akal dan wahyu. Dalam hal tasawwuf, NU banyak mengikuti pandangan yang dikembangkan oleh Al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi. Tasawuf model ini mencoba meninggalkan tasawuf falsafi seperti yang dikembangkan Ibn 'Arabi, namun juga tak menyetujui pemahaman tasawuf ala Ibnu Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyah yang dianggap terlalu kaku (Burhani 2012, 572-574).

Dalam kaitannya dengan persoalan hukum/fiqh, NU memiliki lembaga yang disebut dengan *Lajnah Bahtsul Masail*. Dulu,cara berpikir dari lajnah ini sering disebut terbelakang dan tak berkembang. Namun pada dekade belakangan ini, lajnah Bahtsul Masail bergerak sangat progresif dan berani membahas atau menawarkan solusi fiqh terhadap berbagai persoalan kontemporer, seperti persoalan hak asasi manusia, perempuan, dan lingkungan hidup (Effendi 2008). Salah satu yang terpenting dalam perubahan pandangan fiqh NU adalah perubahan dalam menggunakan buku-buku fiqh sebagai sumber hokum secara *qouli* (mengutip secara harfiah) menjadi mendekati secara *manhaji* (metodologis) (Hosen 2004, 14).

Ormas Lokal dan Ormas Berbasis Etnik

Selain Ormas-ormas berskala nasional seperti Muhammadiyah, NU, dan Persis, ada beberapa ormas di Indonesia yang memiliki pengaruh cukup kuat di beberapa daerah atau etnik tertentu. Diantara ormas-ormas itu adalah Nahdlatul Watan (NW), Al-Irsyad, Jamiat Chair, Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI)[1], dan Al-Washliyah.

NW didirikan oleh Tuan Guru KH Zainuddin Abdul Madjid (1898-1997), atau biasa dipanggil dengan sebutan Syeh Maulana Tuan Guru, di Pancor, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat (NTB) pada 1 Mei 1953. Di Provinsi NTB, NW merupakan ormas Islam terbesar yang secara keanggotaan jauh melampaui anggota NU dan Muhammadiyah. Anggota ormas ini dapat dijumpai hingga ke desa-desa dan daerah pelosok di NTB. Perkembangan dari NW itu lebih banyak ditentukan oleh kharisma dan keilmuwan dari seorang TG Zainuddin. Ini tentu berbeda dari NU di Jawa yang perkembangannya didukung oleh sekumpulan ulama. Kharisma dari TG Zainuddin itu mengalir ke putra-putrinya yang sekarang memimpin NW. Bahkan dalam politik sebelum dan sesudah reformasi 1998 pun, NW cukup banyak memberi warna dan menentukan pemenang dalam pemilu (Aniq 2011, 67). Meski secara nasional suara PBB (Partai Bulan Bintang) adalah sangat kecil, namun berkat dukungan NW, suara PBB di NTB cukup besar. Cucu dari TG Zainuddin, Muhammad Zainul Majdi atau biasa disebut Tuan Guru Bajang (TGB), terpilih menjadi gubernur NTB pada 2008 dengan menggunakan PBB dan PKS (Partai Keadilan Sejahtera). Pada tahun 2013, Majdi terpilih kembali menjadi gubernur NTB untuk periode kedua (2013-2018) melalui Partai Demokrat.

Gedung TK Pedesaan Hamzanwadi NW (Nahdlatul Watan) Rite Raba, Kota Bima.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Secara ideologis, NW sangat dekat dengan NU dan TG Zainuddin Abdul Madjid sendiri merupakan ketua NU di Lombok sebelum dia mendirikan NW (Mahdi dan Smith 2012, 32). Sejarah pendirian NW dan terpisahnya TG Zainuddin dari NU berkaitan erat dengan perpolitikan nasional pada tahun 1950an. Ketika NU memisahkan dari dari Masyumi dan mendirikan partai baru pada tahun 1953, TG Zainuddin tetap memilih bergabung dengan Masyumi. Keputusannya ini bahkan berkembang dengan pendirian ormas baru yang terpisah dari NU dengan nama Nahdlatul Wathan (NW) (Aniq 2011, 71 dan 74).

Sejarah kedekatan NW dan NU itu masih bisa dilihat dari asas dari organisasi ini yang juga mirip dengan NU, yaitu "Islam Ahlus Sunnah wa al jamaah bi madzhabi Ash-Shafiii" (Khudrin 1992, 20). Namun demikian, dari jenis kegiatan atau amal usahanya, NW banyak menyerupai aktivitas Muhammadiyah dengan mendirikan lembaga-lembaga pendidikan dari tingkat TK (Taman Kanak-kanak) hingga perguruan tinggi, mendirikan panti asuhan, dan melakukan kegiatan dakwah. Saat ini jumlah lembaga pendidikan di bawah naungan NW berjumlah lebih dari 600 madrasah dan pesantren yang tersebar terutama di NTB (Aniq 2011, 62; Hamdi dan Smith 2012, 33). Selain lembaga pendidikan, NW juga aktif dalam kegiatan yang secara khusus menangani dakwah atau penyebaran agama Islam.

Pendirian NW dimulai dengan pendirian Pondok Pesantren Al-Mujahidin pada tahun 1935, Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI) pada 17 Agustus 1937 dan Madrasah Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah (NBDI) pada 21 April 1943 (Aniq 2011, 47 dan 60). Dari tiga lembaga inilah lantas muncul berbagai lembaga pendidikan dibawah NW yang didirikan oleh alumni dari madrasah tersebut atau orang yang ingin berafiliasi dengan NW.

Selain NW, ormas Islam lokal yang cukup berpengaruh adalah PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh). Sama seperti NU, meski nama dari ormas ini adalah persatuan ulama, namun ia terbuka kepada semua orang Islam. PUSA berdiri pada 5 Mei 1939 dan yang terpilih menjadi ketua pertamanya adalah Teungku Muhammad Daud Beureueh dari Pidie. Daud Beureuh adalah tokoh dalam revolusi kemerdekaan Indonesia dan aktif dalam perjuangan pada masa pendudukan Jepang. Diantaranya karena pengaruh Beureuh, PUSA secara tegas menyatakan dukungannya terhadap Negara Indonesia dan setia berdiri di belakang Sukarno (Aspinal 2007, 249). Namun demikian, pada tahun 1953 Beureuh memimpin pemberontakan melawan pemerintahan Indonesia dan mendeklarasikan Aceh sebagai Negara Islam. Pemberontakan itu dilatari oleh kekecewaan ulama dan masyarakat Aceh atas janji pemerintah pusat untuk memberikan tempat utama kepada Islam di Aceh. Alih-alih memenuhi janji, Aceh bahkan dijadikan bagian dari propinsi Sumatra Utara. Pemberontakan ini berakhir pada tahun 1957 setelah memakan korban jiwa yang cukup banyak. Untuk mengakhiri perlawanan dari Aceh, Presiden Sukarno lantas menjadikan

Aceh sebagai propinsi tersendiri. Dua tahun kemudian atau tahun 1959, status Aceh ditingkatkan menjadi "Daerah Istimiwa". Inilah diantaranya yang menyebabkan Daud Beureuh mengakhiri pemberontakannya pada tahun 1962 (Sulistiyanto 2001, 439; Feener 2011, 17-18).

Selain persoalan politik yang berkaitan dengan identitas keislaman Aceh, PUSA juga berperan dalam mengurangi peran dari aristokrasi (*ulebalang*) dan member peran yang lebih dominan kepada ulama di Aceh. Meski pada saat pendiriannya PUSA didukung oleh *ulebalang,* namun sikap mereka yang anti-*ulebalang* ditunjukkan sealur dengan sikap mereka yang anti-penjajahan. Bagi PUSA, *ulebalang* sering lebih mementingkan kekuasaannya daripada Islam dan mereka juga kurang mendukung upaya reformasi Islam (Salim 2004, 85; Feener 2011, 17).

Di luar persoalan politik, misi utama dari PUSA sebetulnya adalah untuk meneguhkan kejayaan Islam, terutama di Aceh, tempat yang pada masa kejayaannya dulu disebut Serambi Mekah. Upaya itu dilakukan diantaranya dengan mempersatukan ulama se-Aceh dan melakukan pembaruan sistem pendidikan di Aceh dengan mengganti system tradisional (*dayah*) ke sistem yang lebih modern (*madrasah*), mereformasi kurikulum madrasah, dan memberikan pendidikan bagi guru-guru madrasah. Dalam konteks kurikulum madrasah, PUSA, misalnya, memasukkan mata pelajaran sekuler sebagai tambahan terhadap mata pelajaran agama. Dalam konteks pendidikan guru, PUSA mendirikan sekolah bagi guru-guru madrasah yang dinamakan Normal Islam Instituut (Latif 1992). PUSA bisa dikategorikan sebagai ormas reformis yang berbeda dari Muhammadiyah dan Persis. Karakter lokal dari ormas ini sangat kentara diantaranya dengan tekanannya pada upaya mengembalikan Aceh sebagai Serambi Mekah.

Lambang Organisasi Persauan Islam Tionghoa (PITI). PITI baru berdiri kembali secara resmi para 14 April 1961
Sumber: Direkorat Sejarah dan Nilai Sejarah

Selain ormas lokal, terdapat beberapa ormas Islam dari etnis tertentu, seperti Tionghoa dan Arab. Ormas Islam dari etnis Tionghoa yang terkenal adalah PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia). Pada awalnya ormas ini merupakan gabungan dari dua ormas, yaitu: Persatuan Islam Tionghoa (PIT) yang berada di Deli Serdang, Sumatra Utara yang berdiri tahun 1936 dan dipimpin H. Abdusomad Yap Siong dan Persatuan Tionghoa Muslim (PTM) di Jakarta yang dipimpin oleh Kho Guan Tjin. Atas ajakan H. Abdul Karim Oei Tjeng Hien, kedua organisasi itu pada tahun 1954 dilebur menjadi satu dan diberi nama PITI. Namun demikian, organisasi ini tidak berjalan seperti yang diharapkan. Atas inisiatif dari H. Isa Idris dari Pusat Rohani TNI AD (Tentara Nasional Indonesia Angkatan Darat), PITI baru berdiri kembali secara resmi para 14 April 1961 (Wahyudi 2010, 1-2; Tanudjaja tt.).

Gedung Dewan Pimpinan Pusat Persatuan Islam Tionghoa Indonesia, Kwitang, Jakarta.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Setelah pemberontakan G30S/PKI, pemerintah menggalakkan persatuan dan kesatuan bangsa, diantaranya dengan melarang berbagai simbol dan identitas yang menghambat pembauran. Organisasi yang dianggap pemerintah menghambat proses pembauran ini dilarang berdiri oleh pemerintah. PITI dianggap masuk kategori organisasi jenis itu. Karena itu untuk mensiasati persoalan ini maka pada 15 Desember 1972 kepanjangan dari PITI diubah menjadi Pembina Iman Tauhid Islam. Setelah Orde baru runtuh atau tepatnya pada Muktamar Millenium pada bulan Mei 2000, kepanjangan dari akronim PITI dikembalikan ke aslinya, yaitu Persatuan Islam Tionghoa Indonesia, namun kepanjangan PITI yang lahir pada masa Orde Baru tetap juga dipertahankan. Jadilah PITI saat ini memiliki dua arti yang sama-sama sahnya (Giblin 2003, 360; Wahyudi 2010, 3).

Menurut Syarif Tanuwidjaja, pendirian PITI ini diantaranya atas saran dari pimpinan Muhammadiyah ketika itu yang menganggap bahwa dakwah dan tabligh ke etnis Tionghoa harus dilakukan oleh orang Islam dari etnis itu agar lebih efektif.[2] Saran dari pimpinaan Muhammadiyah ini sangat mungkin terjadi mengingat ada kedekatan antara orang-orang Tionghoa Muslim, semisal Karim Oei, dengan organisasi Muhammadiyah dan pada awalnya PITI memang erat bekerjasama dengan Muhammadiyah (Tanudjaja tt.; Giblin 2003, 360). Karena kesulitan dakwah ke komunitas Tionghoa itulah, maka tak mengejutkan bisa kegiatan utama dari ormas ini adalah: "menyampaikan dakwah Islam khususnya kepada masyarakat Tionghoa dengan pembinaan dalam bentuk

bimbingan dalam menjalankan syariah Islam di lingkungan keluarganya yang masih non muslim dan persiapan berbaur dengan umat Islam di lingkungan tempat tinggal dan pekerjaannya serta pembelaan/perlindungan bagi mereka yang karena masuk Islam, untuk sementara bermasalah dengan keluarga dan lingkungannya" (Tanudjaja tt.; Mahfud 2013, 294). Seperti ditulis Choirul Mahfud (2013, 292), program dari PITI sebetulnya tidak hanya berupa dakwah mengajak orang Tionghoa masuk Islam, tapi kadang berupa pelurusan kesalahpahaman di kalangan masyarakat Tionghoa tentang Islam. Misalnya anggapan bahwa Islam mengajarkan pemeluknya menjadi miskin dan bodoh.

Tentang jumlah orang Tionghoa di Indonesia, hingga saat ini tidak ada data yang pasti. Namun diperkirakan jumlah penduduk dari etnik ini antara dua sampai lima juta jiwa. Dari jumlah tersebut, sekitar satu persen merupakan Tionghoa Muslim (Jacobsen 205, 71; Mahfud 2013, 291). Jumlah komunitas Tionghoa Muslim semakin berkembang sejak Era Reformasi yang ditandai dengan runtuhnya Orde Baru pada 1998. Sebelum Era Reformasi, komunitas Tionghoa cenderung eksklusif dan berada dibawah patronase aparat pemerintah. Setelah Reformasi, mereka menjadi lebih banyak berinteraksi dengan masyarakat dan mengenal Islam lebih baik (Mahfud 2013, 293-294; Dickson 2008, 37). Perkembangan Tionghoa Muslim di Surabaya, misalnya, ditandai dengan pembangunan Masjid Cheng Ho pada tahun 2002.[3] Seperti dilaporkan *Komunitas,* terbitan berkala PITI Surabaya, hampir tiap minggu terdapat orang dari etnis Tionghoa yang masuk Islam di Masjid Cheng Ho itu. Kegiatan kultural dan pernikahan dengan nuansa China juga diadakan secara terbuka di masjid ini.

Ada tiga tujuan dari pendirian PITI; pertama adalah mempersatukan umat Islam keturunan Tionghoa dan umat Islam Indonesia yang lain. Kedua adalah mempersatukan Muslim Tionghoa dengan masyarakat dari etnis Tionghoa. Ketiga adalah mempersatukan masyarakat dari etnis Tionghoa dengan masyarakat Indonesia dari etnis lain (Wahyudi 2010, 2). Tujuan-tujuan itu berkaitan dengan anggapan yang berkembang bahwa orang Tionghoa itu banyak yang belum diterima sepenuhnya sebagai warga negara Indonesia. Dalam bahasa Michael Jacobsen (2005, 87), kelompok Tionghoa di Indonesia adalah bagian dari "*redundant legacy of history*" (warisan sejarah yang membingungkan) karena sebagian dari mereka datang ke Indonesia dibawa oleh penjajah Belanda dan menduduki posisi antara penjajah yang Kristen dan pribumi yang Muslim. Karena itu, hanya dengan menjadi Muslim, dalam keyakinan sebagian orang, orang Tionghoa bisa berasimilasi dengan cepat dan bisa diterima menjadi warga Indonesia dengan sepenuh hati (Giblin 2003, 361; Muzakki 2010, 90). Namun demikian, Micael Jacobsen (2005, 82) justru melihat hal yang sebaliknya. Bahwa kelompok Tionghoa Muslim itu berada pada posisi yang tidak mengenakkan. Mereka itu seperti berada di *buffer zone*; mereka tidak bisa terintegrasi secara penuh di kelompok China dan di kelompok Muslim sekaligus, mereka tidak disukai oleh berbagai kelompok di luar diri mereka. Pandangan Jacobson itu dikritik oleh Anne Louise Dickson (2008, 31) karena kesimpulan Jacobsen itu

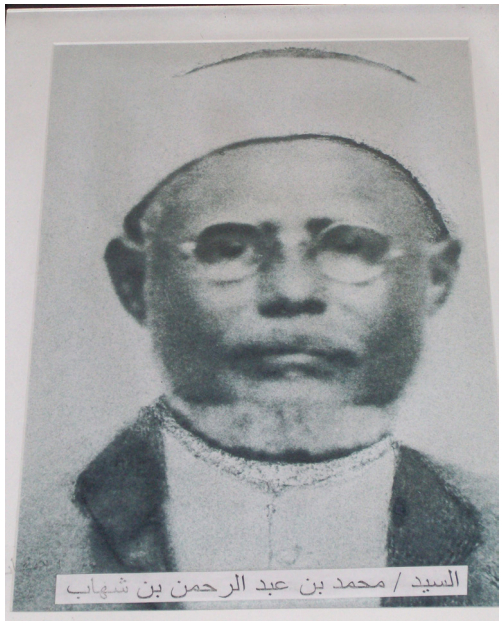
didasarkan pada studi tentang kelompok Tionghoa Muslim di Malaysia dan dia tidak memiliki data yang kuat tentang fenomena Tionghoa Muslim di Indonesia.

Singkatnya, satu hal yang unik dari keberadaan PITI di masyarakat adalah kombinasi tiga identitas secara bersamaan dalam organisasi ini, yaitu ke-Islaman, ke-Chinaan, dan ke-Indonesiaan. Kombinasi ini sering muncul dalam kegiatan mereka, dalam arsitektur masjid, dan dalam kesenian yang mereka tampilkan. Dan organisasi ini menekankan bahwa ketiga identitas itu bisa menyatu. Gambar Cheng Ho di depan Masjid Cheng Ho di Surabaya dianggap sebagai representasi dan simbol kompatibilitas dari tiga identitas itu (Dickson 2008, 35-38).

Jika komunitas Tionghoa kadang mengalami kesulitan dalam berasimilasi di Indonesia, tidak demikian halnya dengan komunitas Arab. Ini diantaranya karena hampir semua orang orang yang ada di Indonesia adalah Muslim. Meski orang Arab bisa berasimilasi dengan mudah, namun ada beberapa ormas dari etnis Arab atau didominasi oleh etnis Arab di Indonesia. Dua diantaranya yang terbesar adalah Jam'iyyat al-Khayr atau Jamiat Kheir dan Jam'iyyat al-Irshad atau sering disebut Al-Irsyad saja.

Jamiat Kheir didirikan di Jakarta pada 17 Juli 1905. Diantara pendiri ormas ini adalah Sayyid Muhammad al-Fachir bin Abdurrahman al-Masyhur, Sayyid Muhammad bin Abdullah bin Syihab, Sayyid Idrus bin Ahmad bin Syihab, dan Sayyid Syehan bin Syihab. Keanggotaan dari organisasi ini sebetulnya

Sayyid Idrus bin Ahmad bin Syihab
Sumber: Dokumentasi Yayasan Jamiat Kheir



Sayyid Muhammad bin Abdullah bin Syihab
Sumber: Dokumentasi Yayasan Jamiat Kheir

Sekolah Jamiat Kheir didirikan pada tahun 1906.
Sumber: Dokumentasi Yayasan Jamiat Keir

terbuka bagi semua umat Islam tanpa melihat etnik mereka, meskipun pada kenyataannya mayoritas keanggotaan ormas ini berasal dari etnis Arab (Noer 1963, 90). Diantara tujuan pendirian ormas ini adalah untuk memperkuat identitas Arab dan mendirikan sekolah modern terutama bagi komunitas Arab di Indonesia. Untuk mencapai tujuan itu, lantas diajarkanlah bahasa dan budaya Arab, terutama kepada warga Arab yang ada di Indonesia, dan diadakan program pengiriman anak-anak mereka untuk menempuh pendidikan di Timur Tengah (Jacobson 2009, 43; Alatas 2011, 50). Selain mengirimkan anak-anak ke Timur-Tengah, ormas ini juga memiliki program untuk mendatangkan guru-guru dari Timur-Tengah. Diantara mereka yang didatangkan ke Indonesia pada tahun 1911 adalah: Syaikh Ahmad Surkati dari Sudan, Syaikh Muhamad Abdullah dari Mekkah, dan Syaikh Muhammad Thaib dari Maroko. Pada tahun 1913, kembali didatangkan guru-guru dari TImur-Tengah diantaranya adalah: Muhammad Noor Al-Ansari, Muhammad Abul Fadl Al-Ansari, dan Hasan Hamid Al-Ansari. Kebanyakan dari guru-guru tersebut telah berkenalan dengan pemikiran pembaharuan dari Mesir. Muhammad Noor bahkan merupakan alumnis Al-Azhar dan murid Muhammad Abduh (Noer 1963, 92). Selain bidang pendidikan, Jamiat Kheir juga mendirikan perpustakaan, percetakaan huruf Arab, dan juga menerbitkan surat kabar yang salah satunya dalah *Utusan Hindia.*

Meski dalam perkembangannya Jamiat Kheir tetap menjadi ormas kecil, namun ormas ini adalah salah satu ormas Islam tertua di Indonesia. Ormas inilah yang melahirkan orang-orang semisal KH Abdullah Syafi'ie, pendiri pondok

Yayasan Pendidikan Islam Jamiat Kheir, Tanah Abang, Jakarta Pusat
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

pesantren As-Syafi'iyyah, KH Ahmad Thohir Rohili, pendiri pondok pesantren At-Thahiriyyah, dan KH Abdul Manaf, pendiri pondok pesantren Darun-Najah. Ketiga pesantren besar itu ada di Jakarta. Bahkan KH Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, HOS Tjokroaminoto, pendiri Sarekat Islam (SI), dan R. Hassan Djdjadiningrat, saudara Bupati Serang pada masa kolonial, juga pernah menjadi anggota dari Jamiat Kheir meski tidak aktif (Abdullah 2008, 54; Noer 1963, 90). Seperti dicatat oleh Deliar Noer, kontribusi terpenting dari Jamiat Kheir adalah perannya dalam memperkenalkan bentuk organisasi modern dengan pertemuan rutin, pendaftaran keanggotaan, dan memiliki Anggaran Dasar. Kontribusinya yang lain adalah dalam memperkenalkan sistem pendidikan modern dengan sistem penilaian, sistem kelas, kurikulum, dan penggunaaan meja belajar (Noer 1963, 95). Salah satu yang menghambat perkembangan Jamiat Kheir adalah kecenderungannya untuk mempertahankan pandangan tentang superioritas sayyid (keturunan Nabi) dibandingkan dengan umat Islam yang lain. Ini pula yang menjadi salah satu alasan keluarnya Ahmad Surkati dari Jamiat Kheir dan ikut mendirikan ormas baru yang bernama Al-Irsyad.

Al-Irsyad didirikan pada 11 Agustus 1915 diantaranya sebagai kritik terhadap model keberagamaan Jamiat Kheir. Pendiri dari ormasi ini diantaranya adalah Sjech Umar Manggus, Saleh bin Ubeid Abdad, Said bin Salim Masjhabi, Salim bin Umar Balfas, Abdullah Harharah, dan Umar bin Saleh bin Nahdi (Noer 1963, 98). Misi dari organisasi ini salah satunya adalah menghilangkan adanya stratifikasi atau pengkelasan sosial berdasarkan pada keturunan, harta, dan

Dewan Pimpinan Pusat PerhimpunanAl-Irsyad, Jakara.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

status. Al-Irsyad menolak pengkultusan dan penempatan sayyid di atas non-sayyid (Jacobson 2009, 22). Al-Irsyad juga menolak tradisi *taqbil* (cium tangan) oleh non-sayyid bila bertemu dengan sayyid. Dalam konteks pernikahan, Al-Irsyad juga menentang konsep *kafa'a* (larangan menikah bagi anak perempuan seorang sayyid dengan non-sayyid, atau prinsip kesejajaran status kelahiran dalam pernikahan). Pendeknya, Al-Irsyad ingin mengganti supremasi sayyid dalam hirakhi sosial dengan ajaran yang mengedepankan egalitarianism.

Tokoh agama terpenting dalam ormas ini tentu saja adalah Ahmad Surkati, seorang ulama dari Sudan yang datang ke Indonesia tahun tahun 1911 atas undangan dari Jamiat Kheir (Affandi 1976). Salah satu tindakan terkenal dari Surkati dalam kaitannya dengan persoalan sayyid-non-sayyid adalah ketika ia menyatakan bahwa perkawinan seorang habib dengan orang Islam biasa itu adalah sah. Pernyataan ini mendapat banyak penentangan dari berbagai komunitas Arab di Indonesia. Ajaran kesetaraan yang dikembangkan oleh Al-Irsyad juga dianggap oleh komunitas sayyid sebagai ancaman terhadap *prestige* mereka di masyarakat, yang dalam kepanjangannya bisa mengancam keuntungan materi yang bisa mereka peroleh dengan *prestige* itu (Noer 1963, 95).

Berbeda dari Jamiat Kheir yang dekat dengan Islam tradisionalis, Al-Irsyad termasuk ormas modernis dan reformis karena memiliki banyak lembaga pendidikan dan lembaga kesehatan modern di berbagai tempat di Indonesia dan

secara keagamaan ia memandang berbagai tradisi keagamaan lokal di Indonesia itu tidak Islami dan karena itu perlu direformasi. Dalam konteks referensi keagamaan, Al-Irsyad juga mengajarkan untuk kembali mengkaji Al-Qur'an dan hadits. Salah satu pengaruh penting dari keberadaan al-Irshad adalah adanya perubahan sikap dari komunitas Arab di Indonesia dan juga sumbangannya bagi revivalisme Islam di negeri ini (Affandi 1976). Dalam kaitannya dengan nasionalisme, salah satu upaya dari Al-Irsyad, terutama oleh Abdurrahman Baswedan, adalah mengubah nasionalisme orang-orang Arab di Indonesia dari Hadramaut ke Indonesia (Jacobson 2009, 55). Salah satu daerah yang menjadi basis dari ormas ini adalah Sumbawa di provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB).

Ormas Non-Mainstream: Syiah, Ahmadiyah, dan LDII

Ada beberapa ormas Islam non-mainstream yang telah ada di Indonesia selama puluhan tahun. Beberapa diantaranya tidak lahir di bumi pertiwi, namun karena karena keberadaannya yang sudah lama, mereka mengalami apa yang biasa disebut sebagai pribumisasi. Diantara ormas itu adalah Syiah, Ahmadiyah, dan LDII. Sebagai ajaran atau sekte keagamaan dalam Islam, kehadiran Syiah di Indonesia lebih tua dari keberadaan negeri ini sendiri (Zulkifli 2013, 3). Namun perkembangan Syiah di Indonesia mengalami perkembangan pesat setelah Revolusi Iran tahun 1979. Secara kuantitatif, tidak ada angka yang pasti tentang pengikut Syiah di Indonesia. Dengan mendasarkan pada informasi dari pimpinan Syiah, beberapa studi menyebutkan bahwa jumlah pengikut Syiah di Indonesia adalah sekitar satu juta orang (Zulkifli 2013, 15). Beberapa tokoh Syiah yang cukup terkenal diantaranya adalah Jalaluddin Rakhmat, Husein a-Habsyi, dan Husein Shahab.

Secara organisasi, ada banyak yayasan dan lembaga pendidikan atau pesantren yang berafiliasi atau diasosiasikan dengan Syiah. Diantaranya adalah yayasan dan lembaga pendidikan Muthahhari di Bandung, pesantren Al-Hadi di Pekalongan, yayasan Al-Jawad di Bandung, Reusyanfikr di Yogyakarta, dan ICC (Islamic Cultural Centre) di Jakarta. Namun ormas yang berideologi Syiah baru berdiri pada 1 Juli 2000 dengan nama IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia). Ide pendirian ormas ini dan proses pembentukan dibidani oleh beberapa tokoh Syiah seperti Jalaluddin Rakhmat, Zainal Abidin al-Muhdar, Husein Shahab, Umar Shahab, dan Ahmad Baragbah. Peresmian ormas ini dilaksanakan di Gedung

Merdeka, Bandung, Jawa Barat. Ketua Umum pertama dari IJABI adalah Dimitri Mahayana, dosen di ITB (Institut Teknologi Bandung), sementara Jalaluddin Rakhmat menjadi ketua dewan penasehat.

Berbeda dari Syiah di Iran yang terlibat penuh dalam urusan politik, IJABI memilih untuk menjadi organisasi sosial keagamaan yang tak mau ikut serta dalam urusan politik (Zulkifli 2013, 207). IJABI bahkan lebih menekankan pada aspek akhlak, moralitas, dan sufisme daripada fiqh. Bahkan, beberapa pimpinannya, seperti Jalaluddin Rakhmat, sering menyampaikan pandangan yang kritis terhadap Islam yang menekankan pada aspek fiqh dan menentang konsep *wilayat al-faqih*. Di samping itu, meski IJABI secara ideologi adalah ormas Syiah, namun kegiatannya terbuka bagi umat Islam lain dan dalam kepengurusannya melibatkan orang-orang non-Syiah seperti KH Muchtar Adam (Zulkifli 2013, 204).

Dalam studinya, Zulkifli (2013, 217) menyebutkan bahwa tak semua pengikut Syiah di Indonesia bergabung dalam IJABI. Sebagian dari mereka sering diidentifikasi sebagai "non-IJABI" Syiah dan sebagian yang lain lagi memilih untuk tidak bergabung dalam kedua kubu tersebut atau berusaha menjembatani konflik antara kedua kelompok tersebut. Kelompok non-IJABI didominasi oleh para Ustadz alumni *hawza 'ilmiyya* di Qum dan mayoritas berasal dari kalangan *sayyid,* seperti Ahmad Baragbah dan Zainal Abidin al-Muhdar. Untuk lembaga, beberapa yang menentang IJABI sebagai ormas yang memayungi pengikut Syiah di Indonesia diantaranya adalah Madinatul Ilmi di Jakarta, Al-Jawad di Bandung dan Al-Hadi di Pekalongan (Zulkifli 2013, 226). Beberapa orang dalam kelompok non-IJABI ini memiliki ormas Syiah lain, diantaranya adalah KIBLAT (Komunitas Ahlul Bait Jawa Barat), WASIAT di Jawa Tengah dan FAJAR (Forum Jamaah Ahlul Bait Jawa Timur). Berbeda dari IJABI, kelompok ini menekankan pada aspek fiqh dari Syiah. Secara ringkas, Zulkifli (2013, 219) merumuskan perbedaan antara IJABI dan non-IJABI dalam dua hal: pertama, kelompok keturunan Arab vs. kelompok kampus, dan kedua, *ustadz* vs. intelektual. Di luar dari dua kelompok itu, banyak pengikut Syiah di Indonesia yang memilih untuk tak bergabung dalam dua kubu, diantaranya adalah Haidar Bagir.

Selain Syiah, ormas keagamaan non-mainstream yang cukup besar adalah Ahmadiyah. Sama seperti Syiah, sebagai paham dan gerakan keagamaan Ahmadiyah tidaklah lahir di bumi Indonesia. Ormas ini didirikan di India oleh Mirza Ghulam Ahmad pada 1889. Salah satu keunikan dari gerakan ini adalah penentangannya terhadap *jihad bi al-saif* (jihad dengan pedang) dan menggantinya dengan *jihad bi al-qalam* (jihad dengan pena). Selain itu, gerakan ini juga mengajarkan bahwa Imam Mahdi dan Al-Masih yang ditunggu-tunggu kehadirannya oleh umat Islam pada akhir zaman itu telah datang ke dunia dalam wujud Mirza Ghulam Ahmad.

Ahmadiyah pertama kali datang ke Indonesia melalui misionarisnya Khwaja Kamaluddin. Namun dalam kedatangannya ke Surabaya dan Batavia pada tahun 1920 Kamaluddin belum memperkenalkan Ahmadiyah samasekali. Dia memperkenalkan pemikiran Islam modern yang berasal dari India. Misionaris yang secara khusus datang untuk memperkenalkan Ahmadiyah adalah Mirza Wali Ahmad Baig dan Maulana Ahmad. Mereka berdua datang ke Yogyakarta tahun 1924. Kehadiran Ahmadiyah itu pada awalnya disambut dengan hangat oleh kelompok modernis Muslim yang tergabung dalam Sarekat Islam (SI) dan Muhammadiyah. Ini dikarenakan Ahmadiyah memiliki daya tarik tertentu bagi kedua organisasi ini. Diantara daya tarik Ahmadiyah adalah menciptakan rasa percaya diri yang tinggi tentang superioritas Islam, bahwa agama ini adalah paling benar dan puncak dari ajaran Tuhan yang diturunkan kepada umat manusia. Tekanan tentang superioritas Islam ini disampaikan kepada para intelegensia abad 20 yang mengalami krisis keyakinan keagamaan akibat serangan dari materialism dan atheism. Daya tarik kedua dari Ahmadiyah adalah keseriusannya dalam menentang misi Kristen dengan melakukan penulisan berbagai buku tentang agama Kristen dan juga kegiatannya berdebat dengan misionaris Kristen . Daya tarik ketiga dari Ahmadiyah adalah kemampuan untuk memodernisasi pemahaman tentang Islam. Daya tari keempat dari Ahmadiyah adalah penyebaran pemahaman tentang Qur'an dengan bahasa lokal, yang diantaranya melalui upaya penerjemahan. Keempat adalah jihad dengan media cetak, buku dan sebagainya (Burhani 2013).

Secara organisasi, ada dua ormas Ahmadiyah di Indonesia, yaitu: GAI (Gerakan Ahmadiyah Indonesia), yang merupakan ormas dari Ahmadiyah faksi Lahore, dan JAI (Jemaat Ahmadiyah Indonesia), yang menjadi ormas bagi Ahmadiyah faksi Qadian. GAI secara resmi berdiri pada 10 Desember 1928 dan yang menjadi inisiator pendirian ormas ini sekaligus ketua pertamanya adalah R. Ng. Djojosugito. Meski telah berdiri sejak 1928, namun secara keanggotaan JAI tampak stagnan. Jumlah anggota ormas ini tak pernah lebih dari sepuluh ribu orang. Kemandegan GAI dalam hal kuantitas ini diantaranya dikarenakan ia tak terlalu memperhatikan upaya perekrutan anggota baru. GAI lebih banyak menekuni aktivitas penerjemahan buku-buku, kajian perbandingan agama, dan kegiatan pendidikan (Burhani 2014a, 143). Salah satu lembaga pendidikan yang dimiliki oleh GAI adalah PIRI (Perguruan Islam Republik Indonesia). Tentang penyebaran, anggota GAI kebanyakan berada di Jawa, terutama di Yogyakarta, Kediri, dan Purwokerto.

Berbeda dari Ahmadiyah Lahore yang sudah datang ke Indonesia tahun 1920, Ahmadiyah Qadian tiba di Indonesia tahun 1925 melalui misionarisnya yang bernama Maulana Rahmat Ali. Ormas dari Ahmadiyah Qadian juga lahir lebih belakangan dibandingkan dengan Lahore, yaitu tahun 15 Desember 1935. Awalnya ormas dari Ahmadiyah Qadian bersama AQDI (Ahmadiyah Qadian Departemen Indonesia). Pada pertemuan di Jakarta 12-13 Juni 1937, nama AQDi diubah menjadi AADI (Anjuman Ahmadiyah Departemen Indonesia).

Nama inipun kemudian diganti menjadi JAI (Jemaat Ahmadiyah Indonesia) pada Desember 1949. Nama yang terakhir inilah yang manjadi nama resmi ormas Ahmadiyah Qadian hingga sekarang dan tercatat secara resmi dalam menteri Kehakiman No. J.A/5/23/13 pada 13 Maret 1953. JAI memiliki anggota yang lebih besar dari GAI. Diperkirakan, anggota JAI mencapai angka 500.000 orang dan tersebur di seluruh Indonesia. Persebaran terbesar dari anggota JAI ada di Jawa Barat, terutama di kabupaten Garut, Tasikmalaya, dan Kuningan. Di desa Manis Lor, Kuningan, misalnya, 80 persen dari penduduk desa itu adalah pengikut Ahmadiyah.

Perbedaan kedua faksi Ahmadiyah itu terletak diantaranya pada status Mirza Ghulam Ahmad dan sistem kekhilafahan. GAI hanya menganggap Ghulam Ahmad sebagai mujaddid (pembaharu), bukan nabi. Bagi JAI, status Ghulam Ahmad tidak hanya sebagai mujaddid, namun juga sebagai nabi. Namun demikian, kenabian dari Ghulam Ahmad hanyalah mengikuti kenabian Muhammad. JAI percaya bahwa Nabi Muhammad adalah nabi terakhir (*khatam al-nabiyyin*) yang menerima risalah dari Allah, sementara Ghulam Ahmad secara syariah mengikuti ajaran dari Nabi Muhammad. Perbedaan kedua dari JAI dan GAI adalah dalam hal sistem kekhilafahan. GAI atau faksi Lahore tidak mengakui kekhilafahan Ahmadiyah dan menentang khalifah Ahmadiyah yang saat ini di tangan khalifah kelima, yaitu Mirza Masroor Ahmad. Berbeda dari GAI, Ahmadiyah Qadian menerapkan sistem kepemimpinan yang hirarkis dan sentralistis dengan kepemimpinan tertinggi berada di tangan khalifah yang saat ini berkantor di London, Inggris. Anggota-anggota JAI memiliki kohesi yang kuat satu sama lain dan memiliki ketaatan yang kuat terhadap organisasi. Hal itu diantaranya disebabkan karena organisasi Ahmadiyah Qadian dibangun seperti tarekat dimana setiap anggota dari jemaah ini harus mengucapkan baiah kepada khalifah.

Selain Syiah, dan Ahmadiyah, ada beberapa ormas non-mainstream yang lahir dari bumi Indonesia. Salah satu yang terkenal adalah LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia). Dalam sejarahnya, LDII ini berasal dari organisasi yang bernama Darul Hadis. Nama lain yang dulu sering diasosiasikan kepada organisasi ini adalah Islam Jamaah dan Lemkari (Lembaga Karyawan Islam). Ormas LDII didirikan oleh Nurhasan Ubaidah Lubis di Kediri tahun 1952 atau bersamaan dengan berdirinya Pondok Pesantren Burengan. Tahun 1980, Islam Jamaah pernah difatwakan oleh MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai kelompok agama yang sesat karena menganggap bahwa "ajaran Islam yang sah dan boleh dituruti hanya ajaran Islam yang bersumber dari 'Amirul Mukminin'" (Amin 2010, 38). Selain itu MUI meyakini bahwa pengikut ajaran ini

"harus memutus hubungan dari golongan lain walaupun orang tuanya sendiri, tidak sah shalat di belakang orang yang bukan Islam Jama'ah, pakaian shalat pengikut Islam Jama'ah yang tersentuh oleh orang lain yang bukan pengikutnya harus disucikan, suami harus mengusahakan agar istrinya turut masuk golongan

Islam Jama'ah, dan jika tidak mau maka perkawinannya harus diputuskan, perkawinan yang sah adalah perkawinan yang direstui oleh "Amirul Mukminin", dan khutbah yang sah bila dilafazkan dalam bahasa Arab" (Amin 2010, 38-39)

Oleh pemerintah, melalui Jaksa Agung RI, Islam Jama'ah pernah dilarang karena dianggap sebagai aliran sesat. Untuk menampung anggota Islam Jamaah, maka pada 3 Januari 1972, maka berdirilah lembaga yang bernama Lemkari. Namun karena nama ini mirip dengan Lembaga Karatedo Indonesia yang juga memakai singkatan Lemkari, maka pada tahun 1990, atas arahan dari Rudini, yang ketika itu menjadi Meneteri Dalam Negeri, dan Sudharmono, yang menjadi Wakil Presiden RI, maka nama Lemkari diubah menjadi DDII (Muamar 2011, 15-16).

LDII kini menjadi ormas yang legal secara hukum berdasarkan Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia RI No. AHU-18.AH.01.06 Tahun 2008-LDII yang dikeluarkan pada 20 Februari 2008. Ormas ini telah merevisi ajaran keagamaan dan mengajukan apa yang sering disebut sebagai "paradigma baru LDII". Dalam paradigma baru ini, LDII meninggalkan ajaran eksklusif yang sebelumnya dipagang seoerti menganggap orang Islam lain adalah najis dank karena itu harus mencuci tangan bila bersalaman dengan mereka. Bahkan ormas ini bertekad memecat anggotanya yang tetap memegang ajaran-ajaran yang dulu dianggap sesat oleh MUI (Muamar 2011, 27-30; Hakim 2009, 20, 36).

Ahmad Najib Burhani

Endnotes

1 Pada zaman Orde Baru, kepanjangan dari PITI adalah Pembina Iman Tauhid Islam.

2 Tanudjaja menyebutkan bahwa ketua Muhammadiyah yang member saran itu adalah KH Ibrahim. Namun informasi ini sepertinya tidak valid mengingat KH Ibrahim menjadi Ketua Umum Muhammadiyah periode 1923-1934, sementara PITI baru berdiri pada paruh kedua abad ke-20. Ketua Umum MUhammadiyah pada tahun-tahun pendirian PITI adalah A.R. Sutan Mansur dan M. Yunus Anis. Untuk informasi dari Tanudjaja bisa dilihat di http://www.pitijatim.org/about.php?aID=2.

3 Nama Masjid Cheng Ho ini diambil dari nama Laksamana Cheng Ho. Tokoh ini juga dikenal dengan nama lain seperti Zheng He, Sam Po Kong, Sam Poo Tay Djin, Sam Poo Tay Kam, dan Sam Poo Toa. Dia diyakini sebagai seorang Muslim yang ikut menyebarkan Islam di Indonesia dan datang ke negeri ini pada abad ke-15 (Al Qurtuby 2009).

BAB VI

Penerbitan dan Perbukuan

Kehadiran buku [baca: buku islam] merupakan bagian inheren dari perkembangan keagamaan di kalangan kaum Muslim. Dan pengalaman Indonesia menunjukkan bukti kuat hal demikian. Hal ini bisa dilacak pada awal abad ke-20, ketika media cetak (majalah, koran, dan buku keislaman) mulai diperkenalkan ke khalayak publik umat Islam Indonesia. Di samping para ulama—yang secara tradisional telah lama berperan sebagai pemegang tunggal otoritas keagamaan—kaum Muslim sejak awal abad itu memiliki media cetak sebagai sumber pengetahuan keislaman dan akhirnya praktik keagamaan mereka.

Difasilitasi oleh teknologi percetakan kolonial, kaum Muslim reformis pada awal abad ke-20 menjadikan penerbitan media cetak sebagai salah satu komponen terdepan gerakan reformasi Islam—di samping pembaharuan sistem pendidikan dan pemikiran keagamaan. Proses ini melahirkan tidak saja munculnya wajah baru Islam, Islam reformis, tapi juga memperlihatkan suatu karakteristik yang yang secara tegas membedakannya dari ulama di pesantren dengan kitab kuning-nya.[1] Dengan media cetak sebagai saluran intelektual dan politik, di samping tentu saja lembaga pendidikan modern, gerakan reformasi Islam menjadi wacana yang dominan di kalangan masyarakat, khususnya perkotaan. Dan sejak itu proses perubahan umat Islam di Indonesia modern pun menjadi sesuatu yang tak terelakkan.[2]

Kaum Muslim reformis pada awal abad ke-20 menjadikan penerbitan media cetak sebagai salah satu komponen terdepan gerakan reformasi Islam

Artikel ini berusaha menyaikan satu pembahasan tentang sejarah perbukuan dan penerbitan di Indonesia. Periode awal abad ke-20 menjadi titik berangkat dari pembahaan ini. Pada masa itulah penerbitan Islam (majalah dan produk media cetak lain, yakni jurnal, buku dan pamplet) mulai menjadi bagian inheren dari perkembangan wacana Islam Indonesia. Proses tersebut terus berlanjut hingga periode berikutnya, terutama pada 1980-an dan 1990-an, ketika buku Islam diterbitkan tidak hanya sebagai wacana keagamaan, tapi juga bisnis.

Thaher Djalaluddin dan *al-Imam*

Kita mulai dengan Thaher Djajaluddin dengan majalah *al-Imam*-nya. Sebagaimana diketahui, Thaher Djalaluddin adalah salah seorang Jawi Mekkah pertama yang bersentuhan dengan pembaharuan 'Abduh dan Ridã di Kairo. Begitu pula dia termasuk salah seorang Jawi pertama yang memperkenalkan pembaharuan Islam ke Asia Tenggara. Peran terakhir ini terefleksikan dalam penerbitan *al-Imam* pada 1906, majalah pembaharuan pertama yang muncul di Asia Tenggara. Bersama ulama lain yang terekspos dengan pembaharuan Kairo—Sayid Syekh al-Hadi (1862-1934),[3] teman dekatnya dari Singapura, dan Hadji Abbas bin Mohamad Taha[4]—Djalaluddin mencetuskan reformisme Islam di Singapura, yang saat itu tengah berkembang sebagai sebuah kota metropolis di Asia Tenggara.[5]

Majalah *al-Imam* terbit pada 1906, majalah ini merupakan majalah reformasi Islam pertama di Asia Tenggara. Al-Imam memiliki peranan khusus dalam pembentukan pemikiran politik dan intelektual Islam di Asia Tenggara.6 Peranan pentingnya terutama terletak dalam menyediakan hubungan kuat dengan gerakan reformis Kairo. Model al-Imam .

Al-Imam memiliki peranan khusus dalam pembentukan pemikiran politik dan intelektual Islam di Asia Tenggara.[6] Peranan pentingnya terutama terletak dalam menyediakan hubungan kuat dengan gerakan reformis Kairo. Karena itu, majalah *al-Manãr* dijadikan model oleh *al-Imam* sekaligus sebagai sumber pemikiran reformasi Islam untuk para pembaca di Asia Tengara.[7] Seperti *al-Manãr*, *al-Imam* menjadikan semangat pembaharuan sebagai perhatian utamanya. Dalam edisi pertamanya, redaktur *al-Imam* menulis bahwa majalah itu berupaya untuk "mengingatkan mereka yang terlupa; membangunkan mereka yang terlelap; menunjukkan arah yang benar kepada mereka yang tersesat; memberikan suara kepada mereka yang berbicara dengan bijak; mengajak umat Islam berupaya sebisa mungkin untuk hidup menurut perintah Allah; serta mencapai kebahagiaan terbesar di dunia dan memperoleh kenikmatan Tuhan di akhirat."[8]

Pengaruh *al-Manãr* terhadap *al-Imam* tampak pada fakta bahwa *al-Imam* menerbitkan sejumlah artikel dari *al-Manãr*. Pada 29 Agustus 1908, redaktur *al-Imam* mengumumkan kepada pembacanya bahwa majalah mereka akan mulai menerbitkan tafsir al-Qur'an. Dan *al-Imam* kemudian menyediakan ruang khusus untuk tujuan tersebut, yakni terjemahan Melayu atas tafsir yang telah diterbitkan dalam *al-Manãr.*

> *Sebagaimana telah disebutkan dalam edisi al-Imam sebelumnya, kami berjanji untuk menerbitkan terjemahan tafsir Qur'an bagi para pembaca, yang berasal dari kuliah Ustad Syekh Muhammad 'Abduh di al-Azhar baru-baru ini. Dalam rangka memenuhi janji kami, edisi kali ini kami mulai dengan menyajikan Pendahuluan [penjelasan Qur'an], yang disampaikan dalam sebuah kuliah oleh Muhammad 'Abduh di al-Azhar pada bulan Muharram 1316 H, seperti yang telah diterbitkan dalam al-Manãr volume ketiga edisi keempat.*[9]

Kutipan di atas hanyalah satu dari sekian banyak contoh di mana *al-Imam* menerbitkan artikel, atau sejenisnya, yang awalnya sudah diterbitkan *al-Manãr*. Tafsir al-Qur'an ini menegaskan misi utama *al-Imam* dalam menyebarluaskan gagasan-gagasan reformis dari Kairo ke Asia Tenggara. Tafsir al-Qur'an merupakan salah satu bidang keilmuan utama dalam pengetahuan keislaman. Ia memberikan umat Muslim kerangka inti dalam memahami sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an. Dengan penerjemahan tafsir ini, majalah *al-Imam* telah meletakkan salah satu sendi pokok reformisme Islam kepada umat Muslim Asia Tenggara.

Perlu dicatat, tafsir Qur'an 'Abduh, yang kemudian dimasukkan dalam *Tafsir al-Manãr* oleh Rashãd Ridã—muridnya yang merampungkan karya 'Abduh tentang tafsir—tidak hanya menunjukkan adanya suatu kecenderungan modern, tapi juga sikap rasional sejumlah Muslim atas penafsiran Qur'an.[10] Bagi Muslim Asia Tenggara, sebagaimana halnya Muslim Mesir, tafsir Qur'an 'Abduh merupakan peralihan yang radikal di bidang kepustakaan tafsir. Ia berbeda dengan kitab tafsir yang telah lama digunakan dalam pembelajaran Islam tradisional di pesantren, di mana *Tafsir Jalalain* as-Suyuthi dan al-Mahalli menjadi pegangan utama.[11] Dengan tafsir ini, *al-Imam* bermaksud menjelaskan Qur'an secara praktis kepada pembaca lebih luas, lebih dari yang bisa dijangkau oleh tafsir klasik yang kebanyakan dari kalangan santri pesantren.

Tafsir Qur'an 'Abduh, yang kemudian dimasukkan dalam *Tafsir al-Manãr* oleh Rashãd Ridã—muridnya yang merampungkan karya 'Abduh tentang tafsir—tidak hanya menunjukkan adanya suatu kecenderungan modern, tapi juga sikap rasional sejumlah Muslim atas penafsiran Qur'an. Bagi Muslim Asia Tenggara, sebagaimana halnya Muslim Mesir, tafsir Qur'an 'Abduh merupakan peralihan yang radikal di bidang kepustakaan tafsir.

Selain tafsir, *al-Imam* juga menerbitkan artikel penting lain yang pantas dikemukakan. Artikel tersebut adalah versi terjemahan dari karya seorang ulama Mesir, Syekh Muhammad bin Ibrãhim al-Ahmadî, berjudul "Ilmu dan Ulama."

Artikel ini terbit dalam *al-Imam* edisi Juli 1908. Sebagaimana dalam kasus tafsir 'Abduh, *al-Imam* menyebutkan sumber artikel ini sebagai berikut:

> *Artikel ini [Ilmu dan Ulama] diterjemahkan dari karya Syekh Muhammad bin Ibrãhim al-Ahmadî, salah seorang ulama terkemuka di al-Azhar, Mesir. Kami menerbitkan artikel ini dalam al-Imam bagian demi bagian agar pembaca al-Imam mengetahui karakter, kedudukan, dan pekerjaan ulama.*[12]

Seperti tampak dari judulnya, "Ilmu dan Ulama" membahas hakikat ulama sebagai sumber otoritas agama dalam tradisi Islam. Di samping menggambarkan peran tradisional ulama dalam mengajarkan agama kepada umat Muslim, *al-Imam* mendorong kuat ulama untuk terlibat dalam usaha menciptakan kondisi yang diperlukan bagi kemajuan umat Muslim dalam dunia kontemporer. Bagi *al-Imam,* peranan ulama yang secara tradisional hanya terpusat di bidang pendidikan Islam, "harus diperluas meliputi hal-hal yang menyangkut urusan duniawi, agar mereka bisa memberikan manfaat kepada masyarakat yang lebih luas."[13]

Sebagaimana dalam kasus tafsir, melalui "Ilmu dan Ulama" *al-Imam* juga berkonsentrasi pada pemerolehan pengetahuan agama Islam, yang dianggap sebagai salah satu faktor utama dalam mendorong kemajuan umat Islam. Mengembangkan pengetahuan memang menjadi salah satu perhatian utama *al-Imam*. Dalam pengantar editor edisi pertamanya, *al-Imam* sangat menekankan pentingnya memiliki pengetahuan, menggambarkannya sebagai "senjata untuk memperoleh kemenangan di medan perang kehidupan; ia adalah faktor penghubung yang membawa banyak orang pada tujuan kejayaan dan keunggulan mereka."[14] *Al-Imam* pada saat yang sama mengemukakan kemunduran umat Islam di Asia Tenggara akibat kemalasan dalam memperoleh pengetahuan. Dalam kaitan inilah penerbitan "Ilmu dan Ulama" oleh *al-Imam* memiliki signifikansi sosial-keagamaan. Ini merupakan bagian dari strategi pembaruan yang coba dilancarkan oleh *al-Imam* di Asia Tenggara. Dan, sebagaimana dalam tafsir, *al-Imam* menjadikan ulama Kairo sebagai sumber bagi misi pembaharuannya.

Mengembangkan pengetahuan memang menjadi salah satu perhatian utama al-Imam. Dalam pengantar editor edisi pertamanya, al-Imam sangat menekankan pentingnya memiliki pengetahuan, menggambarkannya sebagai "senjata untuk memperoleh kemenangan di medan perang kehidupan; ia adalah faktor penghubung yang membawa banyak orang pada tujuan kejayaan dan keunggulan mereka

Perlu ditambahkan atas dua artikel di atas adalah fakta bahwa pada Mei 1907 *al-Imam* menerbitkan terjemahan Melayu atas karya seorang Nasionalis Mesir, Mustafã Kãmil, *al-Shams al-Mushriqa*,[15] yang muncul dalam bentuk artikel berjudul "Matahari Memancar".[16] Selain itu, dalam kolom khusus mengenai fatwa (tanya-jawab) redaktur *al-Imam* mencantumkan banyak kutipan dari *al-Manãr*. Untuk menyebut satu contoh saja, *al-Imam* mengikuti *al-Manãr* dalam menjawab permintaan fatwa (*istiftã*) menyangkut persaudaraan Sufi

Naqsabandiyah. Dalam hal ini, *al-Imam* menyatakan bahwa "sebagaimana telah dijelaskan rekan kita, majalah *al-Manār* di Mesir", bahwa amalan persaudaraan umat Islam harus didasarkan pada syari'ah. *Al-Imam* kemudian menekankan bahwa "tidak ada keraguan dalam penjelasan hukum yang telah dibuat oleh *al-Manār* dalam persoalan ini."[17]

Memperkenalkan Budaya Cetak dan Modernitas

Melalui contoh-contoh di atas, *al-Imam* berperan penting dalam menghubungkan reformisme Kairo kepada Muslim Asia Tenggara. Dan Thaher Djalaluddin, sang redaktur, bertanggung jawab atas hubungan ini. Lebih dari itu, *al-Imam* juga menandai munculnya tradisi intelektual Islam model baru yang mulai mengadopsi perangkat dan fasilitas modern. Kondisi modernitas inilah yang sebenarnya dipelajari oleh komunitas Jawi Mekkah di Kairo seperti Thaher, di samping gagasan-gagasan reformis Abduh dan Ridā Salah satu aspek utama dari modernitas adalah penggunaan majalah dan surat kabar dalam gerakan pembaharuan Islam. Mesin cetak—yang awalnya sempat ditolak kalangan Muslim karena dampak sekularisasinya dalam penyebaran ajaran Islam yang suci—menjadi bagian tidak terpisahkan dari gerakan pembaharuan di dunia Muslim. Seperti pengalaman Muslim Asia Selatan dan Asia Tengah, mesin cetak menjadi salah satu ciri utama yang menandai kemunculan reformisme Islam.[18] Dan *al-Imam* merupakan majalah pembaharuan pertama di Asia Tenggara yang berperan atas keberhasilan penyebaran pesan-pesan reformis Kairo.

Oleh karena itu, *al-Imam* berperan dalam menciptakan ruang bagi tumbuhnya budaya cetak dalam Islam Asia Tenggara. Ia menandai munculnya wajah baru Islam dan para pemimpin Muslim, "kaum reformis", dan secara bersamaan menandai corak baru yang membedakan mereka dengan ulama tradisional, baik dari pesantren Jawa maupun surau Melayu, beserta kitab-kitab mereka. Akibat dari terbentuknya tatanan sosial Asia Tenggara yang modern ini, ulama tradisonal tidak lagi dianggap sebagai satu-satunya otoritas yang memonopoli pembentukan pemikiran Islam. Tokoh-tokoh Muslim baru—para penulis majalah dan surat kabar—mulai terlibat dalam mendefinisikan Islam Asia Tenggara. Oleh sebab itu, mesin cetak berperan penting dalam menyebarkan reformisme Islam Kairo ke Asia Tenggara, dan karenanya juga berperan dalam mengubah wajah Islam Asia Tenggara pada awal abad ke-20.

***Al-Imam* merupakan majalah pembaharuan pertama di Asia Tenggara yang berperan atas keberhasilan penyebaran pesan-pesan reformis Kairo.**

Selain penerbitan, pembaruan pendidikan menjadi aspek penting lain dari reformisme Islam. Ketimbang membangun pesantren atau surau, para reformis Muslim lebih memilih mendirikan lembaga pendidikan modern, sekolah dan madrasah. Begitu pula ketimbang mencetak ulama, sekolah dan madrasah lebih diorientasikan untuk mencetak pemimpin-pemimpin Muslim baru, yang disebut oleh Mukti Ali—salah satu tokoh terkemuka dalam organisasi Muslim reformis Muhammadiyah, sebagaimana akan saya bahas nanti—sebagai "Muslim terpelajar". Yakni, para pemimpin Muslim dengan semangat modern dan gagasan reformis.[19] Berbeda dengan pesantren dan surau, yang hanya berkonsentrasi pada pemberian pengetahuan agama, sekolah dan madrasah mengajarkan pengetahuan dalam artian yang lebih luas kepada umat Muslim, meliputi apa yang disebut dengan "mata pelajaran sekular", seperti matematika (aljabar), bahasa Inggris, bahasa Belanda, geografi, dan sejarah. Selain itu, sekolah dan madrasah juga memperkenalkan metode pendidikan baru yang diambil dari lembaga pendidikan Barat. Karena itu, sekolah dan madrasah berperan dalam meningkatkan gerakan reformisme Islam, dan secara cepat menyaingi otoritas keagamaan ulama tradisional dalam Islam Asia Tenggara pada awal abad ke-20.

Sekolah dan madrasah berperan dalam meningkatkan gerakan reformisme Islam, dan secara cepat menyaingi otoritas keagamaan ulama tradisional dalam Islam Asia Tenggara pada awal abad ke-20.

Reformasi pendidikan memang menjadi perhatian Thaher Djalaludin, di samping *al-Imam*. Tidak lama setelah menerbitkan majalah *al-Imam*, dia menjadi guru di madrasah yang baru berdiri, Madrasah al-Iqbal al-Islãmiya, Sekolah Iqbal, di Singapura tahun 1907. Dipimpin oleh 'Uthmãn Affandî Raf'at dari Mesir dan dengan bantuan keuangan dari Raja Haji Ali dari Kerajaan Lingga-Riau, Sekolah Iqbal menjadi pelopor sekolah Islam modern di Asia Tenggara.[20] Dengan staf pengajar yang direkrut'Uthmãn Affandî dari Mesir—untuk itu ia kembali ke Mesir pada tahun 1907—sekolah ini menjadi sarana efektif untuk menyebarkan pembaharuan Islam di Asia Tenggara. Seperti yang dilaporkan majalah *al-Imam*, sekolah ini dirancang untuk memberikan para murid pelajaran keislaman dan juga yang disebut pelajaran sekuler.[21]

Dengan demikian, melalui majalah *al-Imam* dan Sekolah Iqbal, Thaher Djalaluddin membangun hubungan yang kokoh antara Islam Asia Tenggara dengan Reformisme Islam Kairo. Ia telah meletakkan dasar-dasar bagi munculnya lapisan baru dalam wajah Islam, di atas Islam tradisional yang telah terbentuk lama di bawah kuasa ulama. Oleh karena itu, di samping kitab, Muslim Asia Tenggara mulai mengambil apa yang dihasilkan oleh media cetak sebagai sumber baru dalam pembelajaran; selain pesantren dan surau, muncul madrasah sebagai institusi baru untuk mendidik umat Muslim; demikian juga permintaan fatwa mulai ditujukan kepada redaktur majalah dan surat kabar, di samping kepada ulama. Dengan demikian, pembaharuan Islam tidak hanya menandai kemunculan pemikiran Islam baru, tapi juga wajah baru Islam Asia Tenggara. Baik media cetak maupun sekolah muncul sebagai sarana diseminasi pesan-pesan para reformis, yang mengakibatkan munculnya kepemimpinan agama baru di Asia Tenggara.

Didukung oleh modernisasi yang dilancarkan Inggris dan Belanda, sejumlah wilayah di semenanjung Melayu dan Hindia-Belanda muncul sebagai benteng bagi perkembangan reformisme Islam dari Singapura. Ini khususnya terjadi di kota-kota yang mengalami urbanisasi di mana infrastruktur modern telah didirikan. Kaum Muslim di wilayah itu mulai terlibat dalam proyek pembaharuan dengan menyuarakan perlunya merumuskan ulang doktrin-doktrin Islam di bawah semangat kemajuan modern. Untuk itu, mereka mulai mendirikan organisasi-organisasi modern, sekolah-sekolah bergaya barat, serta menerbitkan majalah, surat kabar, dan buku. Di Hindia-Belanda, kota Padang di Sumatera Barat muncul sebagai daerah pertama di mana benih pembaharuan Islam terlihat jelas.[22] Kaum Muslim reformis di daerah itu dikenal luas sebagai *kaum muda*, golongan pertama yang menyuarakan reformisme Islam, terutama melalui majalah mereka *al-Munir*.

Melalui majalah *al-Imam* dan Sekolah Iqbal, Thaher Djalaluddin membangun hubungan yang kokoh antara Islam Asia Tenggara dengan Reformisme Islam Kairo. Ia telah meletakkan dasar-dasar bagi munculnya lapisan baru dalam wajah Islam, di atas Islam tradisional yang telah terbentuk lama di bawah kuasa ulama. Oleh karena itu, di samping kitab, Muslim Asia Tenggara mulai mengambil apa yang dihasilkan oleh media cetak sebagai sumber baru dalam pembelajaran.

Al-Munir dan Kaum Muda Sumatera Barat

Terbit dari 1911 sampai 1918, *al-Munir* didirikan sebagai majalah pembaharuan *kaum muda* Sumatera Barat yang melanjutkan peran dan semangat *al-Imam*, yang berhenti terbit tahun 1908.[23] Hadji Abdullah Ahmad, pendiri sekaligus redaktur *al-Munir*, bahkan "meniru semboyan dan bentuk majalah *al-Imam.*"[24] Memang, Abdullah Ahmad memiliki hubungan dekat dengan *al-Imam*, seiring perannya sebagai perwakilan *al-Imam* di Padang Panjang. Kunjungannya ke Singapura pada 1908 agaknya telah memberinya kesempatan untuk mempelajari keterampilan teknis dan manajemen penerbitan majalah.[25] Dia adalah perintis tunggal *al-Munir*. Namanya seringkali dihubungkan dengan majalah ini, sampai-sampai dia dipanggil "H. Abdullah Al-Munir."[26]

Terbit dari 1911 sampai 1918, *al-Munir* didirikan sebagai majalah pembaharuan kaum muda Sumatera Barat yang melanjutkan peran dan semangat *al-Imam,* yang berhenti terbit tahun 1908. Hadji Abdullah Ahmad, pendiri sekaligus redaktur *al-Munir*, bahkan "meniru semboyan dan bentuk majalah *al-Imam.*

Melihat asal-usulnya, *al-Munir* memiliki perhatian yang hampir sama dengan *al-Imam*. *Al-Munir* dirancang untuk menjadi "mercusuar yang menerangi kehidupan [beragama]". Redaktur *al-Munir* menjelaskan tujuan- majalah ini. Pertama, untuk memimpin dan membawa Muslim Melayu di Sumatera kepada kepercayaan dan praktik agama yang benar; kedua, untuk memelihara kedamaian dan keharmonisan di antara sesama manusia dan menunjukkan kesetiaan pada pemerintah Belanda; dan ketiga, untuk menerangi umat Muslim dengan pengetahuan dan kebijaksanaan.[27]

al-Munir memiliki perhatian yang hampir sama dengan _al-Imam_. _Al-Munir_ dirancang untuk menjadi "mercusuar yang menerangi kehidupan [beragama]". Redaktur al-Munir menjelaskan tujuan- majalah ini. Pertama, untuk memimpin dan membawa Muslim Melayu di Sumatera kepada kepercayaan dan praktik agama yang benar; kedua, untuk memelihara kedamaian dan keharmonisan di antara sesama manusia dan menunjukkan kesetiaan pada pemerintah Belanda; dan ketiga, untuk menerangi umat Muslim dengan pengetahuan dan kebijaksanaan.

Tujuan-tujuan tersebut, dalam edisi tahun 1913, kembali ditekankan oleh redaktur majalah sebagai tanggapan atas meningkatnya suara-suara yang menolak penerbitan majalah tersebut; yaitu, "untuk memperoleh agama Islam yang sejati serta untuk menegakkan syari'ah Nabi Muhammad yang benar dengan dorongan menghidupkan kembali tradisi Nabi dan mengutuk bid'ah dalam praktik-praktik ibadah umat Muslim". *Al-Munir* menguraikan tujuan di atas dengan maksud agar praktik-praktik ibadah Islam dijalankan berdasarkan sumber-sumber utama ajaran Islam: Qur'an, tradisi Nabi, dan tradisi sahabat-sahabat Nabi. Ketiganya merupakan fondasi dasar untuk menyelesaikan segala perbedaan dan perselisihan agama.[28]

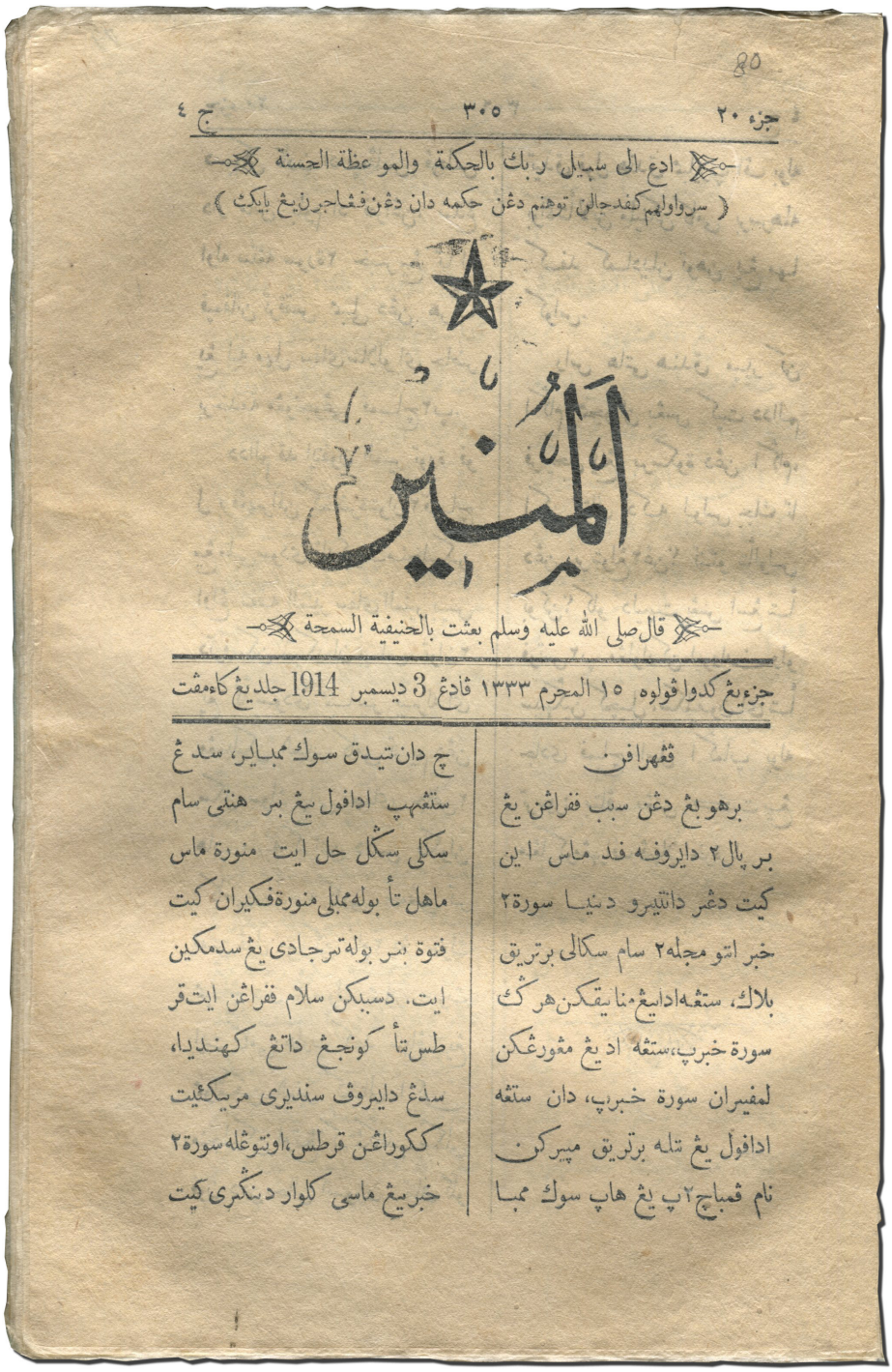
Dengan demikian, seperti *al-Imam*, *al-Munir* dipusatkan terutama pada persoalan-persoalan keagamaan umat Muslim di Asia Tenggara. Majalah ini turut serta dalam menampilkan Islam dengan cara yang sesuai dengan masyarakat yang semakin modern, serta mendorong kemajuan. Karena itu, praktik-praktik agama tradisional dianggap telah tercemari oleh adat kebiasaan setempat sebelum Islam, dan karenanya menjadi sasaran kecaman. *Al-Munir* menekankan bahwa ketidakmurnian dalam kepercayaan dan praktik keagamaan harus dibersihkan. Untuk alasan itulah majalah ini menyatakan bahwa umat Islam harus kembali kepada Qur'an dan hadis, serta menerapkan ijtihad, bukannya *taklid*, dalam memahami doktrin-doktrin Islam.[29]

Oleh karena itu, sebagaimana halnya *al-Imam*, rujukan kepada *al-Manãr* juga dapat ditemukan dalam *al-Munir*. Salah satu contoh terbaik untuk disebutkan di sini adalah fatwa menyangkut persoalan pakaian. Fatwa ini penting dalam arti bahwa ia tidak hanya membuktikan adanya transmisi fatwa dari *al-Manãr*ke *al-Munir*, tapi juga menunjukkan adanya dialog yang jelas di antara kedua majalah itu, yang terjadi sepanjang adanya permintaan fatwa kepada *al-Manãr.*[30]

Sebagaimana halnya _al-Imam_, rujukan kepada _al-Manā_ juga dapat ditemukan dalam _al-Munir_. Salah satu contoh terbaik untuk disebutkan di sini adalah fatwa menyangkut persoalan pakaian. Fatwa ini penting dalam arti bahwa ia tidak hanya membuktikan adanya transmisi fatwa dari _al-Manā_ ke _al-Munir_, tapi juga menunjukkan adanya dialog yang jelas di antara kedua majalah itu, yang terjadi sepanjang adanya permintaan fatwa kepada _al-Manā_.

Al-Manãr (14, 1911) menerbitkan pertanyaan-pertanyaan dari Abdullah Ahmad, redaktur *al-Munir*, yang meminta fatwa mengenai beberapa persoalan yang diperselisihkan, dua diantaranya menyangkut isu pakaian dalam Islam.[31] Dia menanyakan status hukum kaum Muslim yang memakai pakaian Eropa, seperti topi dan dasi, apakah kaum Muslim tersebut keluar dari Islam atau tidak. Dia mengajukan pertanyaan ini karena adanya fatwa yang dikeluarkan oleh ulama setempat di Sumatera Barat,[32] yang menyatakan bahwa memakai pakaian Eropa dilarang dengan alasan hadis Nabi yang mengatakan bahwa "barangsiapa meniru suatu kaum maka ia adalah bagian dari mereka". Abdullah Ahmad kemudian mempertanyakan hakikat dan kebenaran ucapan Nabi tersebut beserta makna kata "meniru" (*tasyabbuh*).

Dalam konteks ini, jawaban Rashìd Ridhã dalam *al-Manãr* menjadi sumber bagi Abdullah Ahmad untuk mengeluarkan fatwa mengenai topik pakaian yang sama dalam *al-Munir*. Dalam satu edisi di tahun yang sama (17, 1911), *al-Munir* menerbitkan sebuah fatwa yang sama substansinya dengan yang



جزء ٢٠ ٣٠٥ ج ٤

ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة

(سرواولهم كفدجالن توهنم دڠن حكمه دان دڠن ڤڠاجرن يڠ بايك)

المنير

قال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة

جزء يڠ كدوا ڤولوه ١٥ المحرم ١٣٣٣ ڤادڠ 3 ديسمبر 1914 جلد يڠ كاءمڤت

ڤڠهرافن

برهو بڠ دڠن سبب ففراڠن يڠ
بر پال٢ دايروفه فد ماس اين
كيت دڠر دانتيرو دنيا سورة٢
خبر انتو مجله٢ سام سكالى برتريق
بلاك، ستڠه ادايڠ منايقكن هرڬ
سورة خبرپ، ستڠه اد يڠ مڠورڠكن
لمفيران سورة خبرپ، دان ستڠه
ادافول يڠ تله برتريق مپيركن
نام ڤمباچ٢پ يڠ هاپ سوك ممبا
چ دان تيدق سوك ممباير، سدڠ
ستڠهپ ادافول بيڠ بر هنتى سام
سكلى سڬل حل ايت منورة ماس
ماهل تأ بوله ممبلى منورة فكيران كيت
فتوة بنر بوله تر جادى يڠ سدمكين
ايت. دسببكن سلام ففراڠن ايت قر
طس تأ كونجڠ داتڠ كهنديا،
سدڠ دايروڤ سنديرى مريكئيت
ككوراڠن قرطس، اونتوڠله سورة٢
خبر بيڠ ماسى كلوار دنڬرى كيت

Majalah al-Munir, majalah pembaharuan kaum muda Sumatera Barat yang melanjutkan peran dan semangat al-Imam terbit tahun 1911.

Sumber: Perpustakaan Nasional

ada dalam *al-Manãr*, menyatakan bahwa Islam tidak punya mode pakaian maupun gaya memakai pakaian tertentu kecuali pada ritual ihram saat haji dan umrah; bahkan, seandainya mereka tak memakai pakaian ihram, mereka tak digolongkan sebagai kafir. Melalui contoh ini, *al-Munir*, sebagaimana *al-Imam*, menjadikan *al-Manãr* Kairo sebagai dasar bagi fatwa menyangkut persoalan-persoalan agama yang diperselisihkan di Sumatera Barat. Abdullah Ahmad mengakui bahwa fatwa "ulama Mesir dan majalah mereka itu" merupakan sumber bagi fatwanya dalam *al-Munir*.

Penggunaan dan rujukan *Al-Munir* kepada *Al-Manãr* juga terlihat dalam fatwa lain terkait dengan menggerakkan sejumlah bagian anggota badan sebagai suatu tanda akan terjadinya sesuatu di masa yang akan datang dalam kehidupan seseorang. Pertanyaan ini diajukan oleh Mahmud bin Syekh Muhammad Idris di Tilatang, Bukit Tinggi, Sumatera Barat.[33] Jawaban pertanyaan tersebut diberikan dalam edisi selanjutnya majalah ini (*al-Munir* 3, No. 13, 1913), yang mana sejumlah kutipannya diambil dari *al-Manãr*. "Bagi *al-Munir*", tulis sang redaktur, "diutamakan untuk memberikan jawaban [atas pertanyaan ini] yang dikemukakan oleh majalah *al-Manãr* mengenai persoalan yang sama". Lagi-lagi mengikuti *al-Manãr*, majalah ini menyatakan bahwa sama sekali tidak ada kaitan antara menggerakkan anggota badan tertentu dengan sifat, watak orang-orang tertentu, dan kehidupan mereka di masa depan. Karena itu, seperti dalam persoalan pakaian, perujukan *al-Munir* terhadap *al-Manãr* Kairo sebagai sumber dalam mengeluarkan fatwa, betul-betul menunjukkan keterlibatan aktifnya dalam menyebarkan reformisme Islam ke Sumatera Barat dan Hindia-Belanda secara umum pada awal abad ke-20.

Bukti penyebaran Islam dari *al-Manãr* Kairo kepada *al-Munir* maupun *al-Imam* membuktikan peran penting penerbitan dalam diseminasi pembaharuan Islam di wilayah-wilayah di atas. Majalah-majalah tersebut menyediakan saluran yang efektif bagi pembaharuan Islam berbasis Kairo yang dengannya memperoleh pengaruh atas umat Muslim Hindia Belanda. Majalah-majalah tersebut juga mendorong tumbuhnya Muslim baru, kaum reformis, serta menyediakan dukungan ideologis yang kuat bagi gerakan pembaharuan Islam yang berkontribusi bagi terus meningkatnya pengaruh mereka di kalangan Muslim Indonesia pada awal abad ke-20.

Bukti penyebaran Islam dari *al-Manãr* Kairo kepada *al-Munir* maupun *al-Imam* membuktikan peran penting penerbitan dalam diseminasi pembaharuan Islam di wilayah-wilayah di atas. Majalah-majalah tersebut menyediakan saluran yang efektif bagi pembaharuan Islam berbasis Kairo yang dengannya memperoleh pengaruh atas umat Muslim Hindia Belanda. Majalah-majalah tersebut juga mendorong tumbuhnya Muslim baru, kaum reformis, serta menyediakan dukungan ideologis yang kuat bagi gerakan pembaharuan Islam yang berkontribusi bagi terus meningkatnya pengaruh mereka di kalangan Muslim Indonesia pada awal abad ke-20.[34] Hasilnya, ide-ide pembaharuan Islam mulai menjadi wacana utama masyarakat dalam kemunculan organisasi-organisasi Muslim modern di Hindia-Belanda pada periode itu.

Buku Sebagai Gerakan Pembaharuan

Bersama dengan kemunculan majalah *Al-Imam* di Singapura (1905-1909) dan selanjutnya *Al-Munir* di Padang (1911-1916)— dua publikasi reformis Islam yang pertama dan memiliki jaringan dengan Kairo[35]—gerakan reformasi Islam Indonesia muai bergerak dalam dunia penerbitan buku-buku Islam, di samping jurnal dan surat kabar tentu saja. Muhammadiyah (berdiri pada 1912) mulai menerbitkan sejumlah majalah, antara lain *Bintang Islam* (1923), *Bendera Islam* (1924), *Al-Kirom* (1928) *Adil* (1932), *Pantjaran Amal* (1936), *Ichtiyar* (1937), selain beberapa koran seperti *Al-Chair* (1926) di Surakarta, *Soengoenting Moehammadijah* (1927-1929) di Yogyakarta, dan *Swara Islam* (1931-1933) di Semarang.[36]

Bersama dengan kemunculan majalah *Al-Imam* di Singapura (1905-1909) dan selanjutnya *Al-Munir* di Padang (1911-1916)— dua publikasi reformis Islam yang pertama dan memiliki jaringan dengan Kairo— gerakan reformasi Islam Indonesia muai bergerak dalam dunia penerbitan buku-buku Islam, di samping jurnal dan surat kabar tentu saja.

Begitu juga dengan Persatuan Islam (Persis) yang turut menyebarkan ide-idenya melalui bentuk publikasi keislaman seperti majalah *Pembela Islam* (1929), *al-Fatwa* (1931), *Sual-Djawab* (1930-an). [37] Pun demikian dengan Sarekat Islam yang dalam sejarah pendiriannya berhasil menerbitkan seperti majalah *Hindia Serikat* (1913), dan juga beberapa harian mulai dari *Oetusan Hindia*, *Pantjaran Warta*, *Sinar Djawa* (kesemunya mulai berproduksi tahun 1913), *Neratja* (1916), *Sinar Hindia* (1924), *Hindia Baru* (1924). Selain itu ada pula beberapa majalah lain terbitan SI seperti *Al-Islam*, *Simpaj*, serta *Sarotomo* (1916).[38]

Peran penting majalah dan berkala di atas kemudian diperkuat oleh kedatangan buku-buku Islam. Studi terdahulu yang dilakukan oleh Ockeleon memberi fakta yang jelas: bahwa buku-buku Islam yang diterbitkan pada awal abad ke-20 bukan hanya besar dalam jumlah, tapi yang terpenting buku-buku tersebut berkonsentrasi pada hampir semua disiplin pengetahuan Islam yang ditemukan dalam kitab kuning dari lembaga-lembaga Islam tradisional, khususnya pesantren. Beberapa contoh buku Islam dalam kajian Ockeleon, diklasifikasikan menurut disiplin pengetahuan yang beragam seperti dalam kitab kuning.[39]

Buku-buku Islam yang diterbitkan pada awal abad ke-20 bukan hanya besar dalam jumlah, tapi yang terpenting buku-buku tersebut berkonsentrasi pada hampir semua disiplin pengetahuan Islam yang ditemukan dalam kitab kuning dari lembaga-lembaga Islam tradisional, khususnya pesantren.

Yang pertama adalah karya-karya tentang bahasa Arab yang itu bisa di lacak dari buku-buku seperti *Djalan ke Qoeran*, *Pengajaran Bahasa Arab dan Nahwoenya* (A.D. Haanie, 1936), *Pengadjaran bahasa Arab & Grammaticanja*, (A.D. Haanie dan Moehammad Farid Wadjdi, 1931), *Kitab akan beladjar membatja dan menoelis toelisan Arab diterangkan dengan bahasa Melajoe hoeroef Woelanda*, (Achmad bin Abdullah Assagaff, 1918), *Kamoes Arab-Melajoe* (Fadloe'llah Moehammad dan B. TH. Brondgeest), serta *Himpoenan Peribahasa Inggris, Belanda, Arab dan Minangkabau*, (Siradjuddin 'Abbas, 1934).[40]

Kedua, Buku-buku yang dikategorikan sebagai buku fikih seperti *Kitab'l salat* (Abu Dardari, 1926), *Zakatoel Fitir* (Sayid Oemar bin Alaoei Alatas, 1925); *Bab Djinadjah* (Soeharti binti M. Ihsan), *Boekoe aosan solat (Soenda) kangge moerangkalih sareng anoe nembe beladjar salat* (Persatuan Islam, 1935), serta beberapa buku yang ditulis oleh A. Hassan seperti *Al-Burhan* (1992), *Kitab Fiqh al-Boerhan*, (1928), serta *Pengadjaran salat*, (1929).

Awal abad ke-20 juga ditandai dengan maraknya buku-buku komentar tentang Alquran, teologi, sufisme dan hadist.

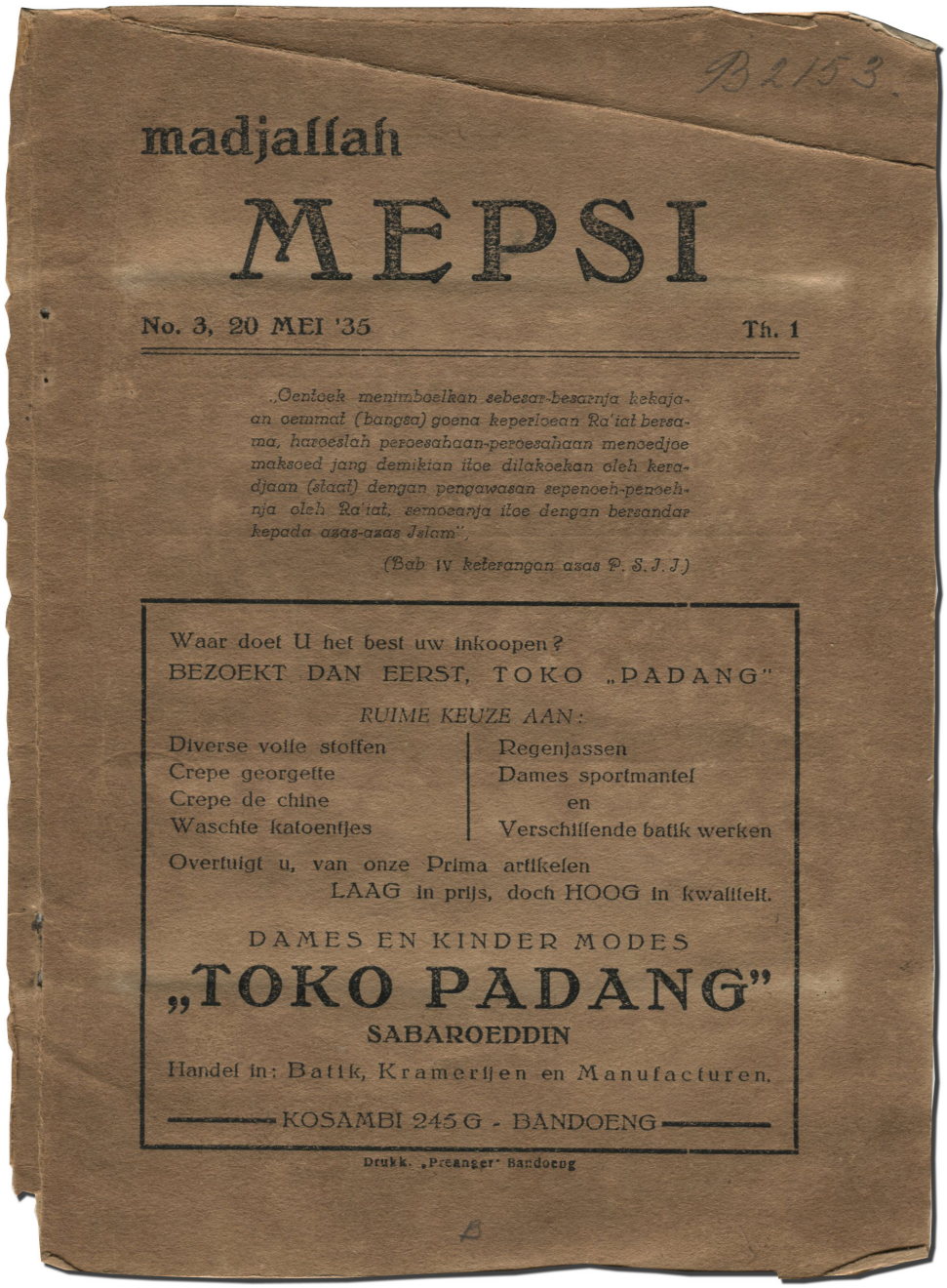
Selain itu awal abad ke-20 juga ditandai dengan maraknya buku-buku komentar tentang Alquran. Selain buku-buku tentang tafsir oleh Muhammad Abduh, terdapat pula beberapa buku yang ditulis oleh sarjana-sarjana Muslim lainnya seperti misalnya *Al-Boerhan: Mentapsirkan doea poeloeh doea soerat dari pada al-Qoeran* (1930) *Boekoe tafsir soerat ichlas* (1928), *Tafsir al-Foerqan* (1928), yang diterjemahkan ke dalam bahasa Sunda pada tahun 1930.[41]

Kategori lain yang juga turut berkembang saat itu adalah beberapa karya tentang teologi dan sufisme. Selain *Ihya Ulum al-Din* karya al-Ghazali, ada juga karya dari H.A. Malik Karim Amrullah seperti *Arkanoe 'l-iman dengan jalan soal-djawab* (1933) dan *Sendi Iman Tiang Selamat*, (1930). Lebih jauh, ada pula buku *Ilmoe Sedjati* (1910), *Pemboeka Pintoe Soerga* (1914), *Titian kesoerga* serta *Kitab oetsoeloeddin* (1916). Sedangkan buku-buku yang berkaitan langsung dengan sufisme dintaranya *Tasaoef dalam agama Islam* (Sjarafoe'ddin Maneri, 1916), dan *Ilmoe Rohani* (Sjihaboeddin Effendi Idris, 1930).

Selain itu ada pula karya-karya yang berhubungan dengan hadis, seperti *Hadits Tardjamah Melajoe* (Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, 1936) maupun *Boekoe Ahadits al-Nabawiyah*, *The Book of al-Ahadist al-Nabawiyyah*, (Abi Haiban, 1922) yang notabene cukup dikenal dalam komunitas pesantren-pesantren kala itu.[42]

Buku-buku dari daftar Ockeleon tersebut di atas—juga pembahasan lain yang berkenaan dengan tema-tema serupa yang dikupas majalah dan koran—membuktikan makin besarnya peran publikasi dalam menghadirkan Islam untuk audiens Muslim di wilayah perkotaan Indonesia. Publikasi tersebut mulai tampak sebagai sumber utama informasi keagamaan kaum Muslim kota, dan memainkan peranan yang sama dengan kitab kuning dalam pesantren dan komunitas-komunitas Muslim tradisional secara umum. Dengan demikian, penerbitan tersebut berkontribusi pada pembentukan komunitas Muslim baru, dengan ide-ide dan praktik-praktik keberagamaan yang berbeda dengan kaum Muslim tradisional di pesantren.

Buku-buku dari daftar Ockeleon tersebut—juga buku-buku lain berkenaan dengan tema-tema tersebut, majalah, dan koran—cukup membuktikan semakin berperannya publikasi-publikasi dalam menghadirkan Islam kepada



B 2153.

madjallah

MEPSI

No. 3, 20 MEI '35 Th. 1

„Centoek menimboelkan sebesar-besarnja kekajaan oemmat (bangsa) goena keperloean Ra'iat bersama, haroeslah peroesahaan-peroesahaan mencedjoe maksoed jang demikian itoe dilakoekan oleh keradjaan (staat) dengan pengawasan sepenoeh-penoehnja oleh Ra'iat, semoeanja itoe dengan bersandar kepada azas-azas Islam".

(Bab IV keterangan azas P. S. J. I.)

Waar doet U het best uw inkoopen?
BEZOEKT DAN EERST, TOKO „PADANG"

RUIME KEUZE AAN:

Diverse volle stoffen
Crepe georgette
Crepe de chine
Waschte katoentjes

Regenjassen
Dames sportmantel
en
Verschillende batik werken

Overtuigt u, van onze Prima artikelen
LAAG in prijs, doch HOOG in kwaliteit.

DAMES EN KINDER MODES
„TOKO PADANG"
SABAROEDDIN
Handel in: Batik, Kramerijen en Manufacturen.
KOSAMBI 245 G - BANDOENG

Drukk. „Preanger" Bandoeng

Majalah Mepsi No.3 terbit pada 20 Mei 1935 merupakan majalah internal PSII yang tidak hanya membahas mengenai keuangan organisasi tetapi juga membahas isu-isu ekonomi yang terjadi di tengah masyarakat.
Sumber: Perpustakaan Nasional

audiens Muslim baru di wilayah perkotaan Indonesia. Mempertimbangkan wilayah yang dimaksudkan di atas, publikasi-publikasi tersebut mulai tampak sebagai sumber utama informasi dalam kehidupan agama Muslim kota, dan memainkan peranan yang sama dengan kitab kuning dalam pesantren, surau, dan komunitas-komunitas Muslim tradisional secara umum. Maka, publikasi-publikasi tersebut berkontribusi pada pembentukan komunitas Muslim yang baru, dengan bentuk ide-ide dan praktik-praktik keberagamaan yang berbeda dengan Muslim tradisional di pesantren dan surau. Dengan ini, gerakan reformasi Islam membentuk suatu benteng pertahanan yang kuat dalam komunitas Muslim perkotaan.

Upaya melihat penerbitan-penerbitan buku-buku Islam di masa setelah kemerdekaan pernah dilakukan oleh B.J. Boland. Menurutnya, tahun-tahun antara 1945-1955 perhatian serta tenaga para pemimpin Islam dipusatkan pada bidang politik, sehingga berakibat pada sebagian besar penerbitan Islam yang ditulis dalam bahasa Indonesia pada saat itu juga berkenaan dengan politik.

Boland memberikan contoh-contoh buku yang berisi politik keagamaan, meski patut disayangkan, tak satupun buku yang disebutkan Boland disertakan penerbitnya. Judul-judul buku tersebut adalah *Tuntunan Perang Sabil*, ditulis pada akhir tahun 1945 oleh Moh. Arsjad Thalib Lubis di Medan; *Islam dengan Politik*, ditulis Aziz Thaib dan terbit di Bukit Tinggi (tanpa tahun, tapi menurut Boland sekitar akhir tahun 1946); *Revolusi Agama*, ditulis oleh Hamka pada tahun 1946 dan diterbitkan di Jakarta (cetak ulang tahun 1949); *Falsafah Perdjuangan Islam*, ditulis oleh Muh. Isa Anshary pada tahun 1949 dan diterbitkan di Bandung; *Islam sebagai Ideologi*, ditulis oleh Mohammad Natsir (tanpa tahun, tepi menurut Boland mungkin pada tahun 1950); *Capita Selecta*, dua jilid, juga karangan Mohammad Natsir (bagian pertama memuat artikel-artikel sebelum tahun 1941, dan bagian kedua berisi artikel-artikel dan pidato-pidato dari kurun waktu 1950-1955) dan diterbitkan di Bandung masing-masing jilid pada tahun 1954 dan 1957; *Undang-Undang Politik Islam*, terjemahan dari karya Muhammad Asad, diterbitkan pada tahun 1954 di Jakarta; *Soal Agama dalam Negara Modern*, ditulis oleh Abu Hanifah dan diterbitkan di Jakarta pada tahun 1949.

Selain itu, dari catatan Boland terungkap juga upaya dukungan terhadap adanya suatu negara Islam. Ini terlihat dari buku-buku seperti *Konsepsi Tatanegara Islam*, ditulis oleh Zainal Abidin Ahmad dan diterbitkan pada tahun 1949 di Jakarta; *Analyse: Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam?*, ditulis oleh M.Sj. Ibnu Amatillah dan diterbitkan pada tahun 1950 di Semarang; dan *Dasar-Dasar Pemerintahan Islam*, ditulis oleh Muhd. Hasbi Ash-Shiddieqy dan diterbitkan pada tahun 1950 di Medan.[43]

Capita Selecta, dua jilid, karangan Mohammad Natsir (bagian pertama memuat artikel-artikel sebelum tahun 1941, dan bagian kedua berisi artikel-artikel dan pidato-pidato dari kurun waktu 1950-1955) dan diterbitkan di Bandung masing-masing jilid pada tahun 1954 dan 1957.
Sumber: Arsip Nasional Republik Indonesia

Namun, patut dicatat pula bahwa arus utama Islam Indonesia pada masa Orde Lama adalah kelanjutan dari masa pembentukannya di awal abad 20. Pada masa ini, dua wajah Islam Indonesia: tradisionalis dan reformis, yang masing-masing direpresentasikan oleh NU (tradisionalis) serta Muhammadiyah dan Persis (reformis) semakin kentara dan menegaskan diri hingga akhir 1960-an. Ini berakibat pada tidak berkembangnya wacana keagamaan dalam publikasi-publikasi Islam secara pesat. Sehingga, penerbitan buku-buku dan media cetak Islam sebagian hanyalah cetak-ulang dari buku-buku yang pernah terbit masa sebelum kemerdekaan. Selain itu, buku-buku Islam setelah kemerdekaan lebih banyak berupa buku-buku terbitan organisasi reformis, Muhammadiyah dan Persis yang ditulis oleh tokoh-tokoh organisasi tersebut. Sementara penerbit Islam sendiri belum banyak berdiri.

Buku *Sual-Djawab* karya Ahmad Hassan[44] yang dicetak pertama kali pada tahun 1931, dicetak ulang tahun 1957-1958 (Bangil: Persatuan Islam Bagian Pustaka). Selain itu ada juga bukunya yang lain, *At-Tauhid* yang dicetak ulang tahun 1958 (Bangil: Persatuan Islam Bahagian Pustaka). Tokoh Persis lainnya adalah Moenawar Chalil (1908-1961), pernah menjabat sebagai Ketua Majelis Ulama Persis dan anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah, menulis buku mengenai konsepsinya tentang ahlus sunnah: *Kembali Kepada Al-Quran dan as-Sunnah* (pertama kali terbit pada 1956) dicetak ulang tahun 1991.[45]

Seorang tokoh penting dalam pimpinan pusat Muhammadiyah (1953-1971) Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), menulis buku *Peladjaran Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1956), *1001 Soal-Soal Hidup* (Jakarta: Bulan Bintang, 1961), dan *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pembimbing Masa, 1967), cetak ulang tahun 1992 (Jakarta: Pustaka Panjimas).[46] Tokoh terkemuka Muhammadiyah lainnya, K.H. Mas Mansoer (1896-1946), yang pernah menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1937), menulis *Risalah Tauhid dan Sjirik* (1949), di samping *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, yang pertama kali disusun tahun 1929. Djarnawi Hadikusumo, salah seorang tokoh penting Muhammadiyah lainnya, menulis *Muhammadijah Ahlus Sunnah wal-Djama'ah?* (tanpa tahun), dicetak ulang dengan judul *Ahlus Sunnah wal-Jama'ah: Bid'ah Khurafat* pada tahun 1996 (Yogyakarta: Pesatuan).

Buku-buku yang diterbitkan pada masa Orde Lama merupakan buku-buku bercorak teologi dan pemahaman Alquran yang ditujukan untuk menegaskan gagasan dan ideologi kalangan reformis, yang sebagian besar diterbitkan oleh organisasi atau penerbitan milik organisasi reformis tersebut.

Dari beberapa buku yang disebutkan di atas, tampak jelas buku-buku yang diterbitkan pada masa Orde Lama merupakan buku-buku bercorak teologi dan pemahaman Alquran yang ditujukan untuk menegaskan gagasan dan ideologi kalangan reformis, yang sebagian besar diterbitkan oleh organisasi atau penerbitan milik organisasi reformis tersebut. Walhasil, hingga menjelang akhir 1960-an kita menyaksikan sebuah garis yang sangat jelas memisahkan komunitas Muslim ke dalam tradisionalis dan modernis (reformis), dengan organisasi NU dan Muhammadiyah sebagai representasinya.

Buku Islam sebagai Industri Keagamaan: Perkembangan di Indonesia Kontemporer

Secara umum, pesatnya pertumbuhan buku-buku Islam seperti terjelaskan di atas, bisa dilihat dari pertambahan yang signifikan jumlah penerbit yang bergerak dalam memproduksi buku Islam. Jika sebelum tahun 80-an, hanya ada beberapa penerbit Islam yang berskala nasional, seperti Al Maarif (didirikan di Bandung, 1949), Bulan Bintang (didirikan di Jakarta, 1951), Media Dakwah (didirikan di Jakarta, akhir tahun 70-an) , maka, selama periode 1981-1989, Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI) mencatat bahwa jumlah penerbit Islam berjumlah sekitar 6 penerbit.[47] Dan dalam prakteknya, kisaran tahun 80an, Indonesia setidaknya diramaikan oleh kehadiran penerbit-penerbit Islam seperti, Pustaka Salman (1980), Shalahuddin Press (1983), Mizan (1983), Gema Insani Press (1986), ataupun Penerbit Paramadina (1986).

Memasuki tahun 90-an, tercatat bahwa penerbit Pustaka Al Kautsar (awal 90an), Lkis (1993), Robbani Press (1993), Darul Falah (1993), Lentera (1996), Al-Qowam Group (1999), Khairul Bayan (awal 2000an), Aqwam Group (2003), Kafayeh Cipta Media (2007), serta beberapa penerbit lain baik yang telah terdaftar secara resmi maupun yang belum terdaftar sebagai anggota IKAPI pada gilirannya turut menghiasi dunia penerbitan di Indonesia hingga akhir tahun 2008 ini.[48] Maka, *alih-alih* mengalami penurunan sebagai akibat krisis ekonomi yang dialami Indonesia, dalam sejarahnya jumlah penerbit-penerbit Islam Indonesia justru semakin bertambah pesat dari tahun ketahun.

Didorong oleh jumlah penerbit Islam yang besar, sejak tahun 2001 Islamic Book Fair (IBF) , pameran nasional yang diselenggarakan khusus untuk buku-buku Islam, digelar di Jakarta setiap tahunnya

Bersamaan dengan itu, didorong oleh jumlah penerbit Islam yang besar, sejak tahun 2001 Islamic Book Fair (IBF), pameran nasional yang diselenggarakan khusus untuk buku-buku Islam, digelar di Jakarta setiap tahunnya. Acara tersebut beberapa tahun terakhir ini juga diikuti daerah lain selain Jakarta. Bahkan, pada tahun 2006 Ikapi menggelar International Islamic Book Fair (IIBF) di Jakarta, sebuah pameran buku Islam berskala internasional.[49] Hasilnya, diketahui bahwa jumlah penerbit buku Islam bukan mengalami penurunan, justru semakin meningkat secara signifikan pada setiap tahunnya.

Dari data IKAPI misalnya kita bisa menemukan fakta bahwa dalam rentang tahun 2000 hingga 2003, tercatat 20 penerbit Islam baru secara resmi mendaftar diri dalam keanggotaan IKAPI, dan pada tahun 2002 tercatat ada 515 jumlah penerbit yang tergabung dalam IKAPI. Data IKAPI selanjutnya mencatat bahwa pada tahun 2005 jumlah penerbit yang merupakan gabungan dari beberapa penerbit yang tersebar di beberapa cabang wilayah di Indonesia menjadi 691 penerbit dengan rincian, 266 penerbit di DKI Jakarta, 145 penerbit di Jawa Barat, 79 penerbit di Jawa Tengah, 47 penerbit DI Yogyakarta, 86 penerbit di Jawa Timur, 16 penerbit di Sumatera, 6 penerbit di Sumatera Barat, 1 penerbit di Aceh, 4 penerbit di Riau, 8 penerbit di Sumatera Selatan, 6 penerbit di Kalimantan Barat, 8 penerbit di Sulawesi Selatan, 7 penerbit di Bali, dan 2 penerbit di Nusa Tenggara Timur.[50]

Pada tahun 2006, tercatat ada sekitar 766 penerbit yang telah terdaftar sebagai anggota IKAPI dan hampir setengahnya mengkhususkan diri pada penerbitan buku-buku Islam

Jumlah inipun masih terus mengalami penambahan sehingga pada tahun 2006, tercatat ada sekitar 766 penerbit yang telah terdaftar sebagai anggota IKAPI dan hampir setengahnya mengkhususkan diri pada penerbitan buku-buku Islam.[51] Yang penting di catat lagi adalah bahwa jumlah tersebut belum termasuk penerbit buku-buku Islam yang tidak menjadi anggota IKAPI dan bisa dipastikan bahwa jumlahnya akan sangat banyak, khususnya pada wilayah-wilayah daerah yang jauh dari pusat perkotaan. Alhasil, melalui kehadiran para penerbit itulah kita bisa menyaksikan fenomena membanjirnya buku Islam di pasar perbukuan Indonesia.

Namun, meskipun perkembangan buku Islam tersebut sudah sangat fenomenal, tapi harus diakui bahwa memang hingga saat ini tidak ada data tentatif terkait jumlah buku-buku Islam yang telah beredar tersebut. Hasil penelitian yang

dilakukan oleh yayasan Masagung,[52] Departemen Agama (DEPAG),[53] ataupun beberapa penelitian sejenis, ternyata masih belum mampu menghasilkan data pasti tentang berapa jumlah buku Islam yang telah diproduksi hingga saat ini. Jikapun DEPAG menyebutkan angka 7.728 sebagai hasil temuanya atas judul buku Islam yang telah diterbitkan di Indonesia hingga tahun 2003, itupun masih dalam taraf estimasi, belum menjadi data yang pasti.

Karenanya menjadi kesulitan tersendiri ketika kita hendak menegaskan jumlah angka tentatif buku-buku Islam yang telah beredar di Indonesia. Namun, dari data statisitik beberapa penelitian yang pernah dilakukan, kita hanya dapat memberikan sebuah fakta bahwa sepanjang periode 1945-1970, penerbit-penerbit di Indonesia berhasil memproduksi setidaknya 800 judul buku setiap tahunnya. Meski berada dalam kondisi yang fluktuatif, secara umum perkembangan jumlah buku-buku keagamaan khususnya direntang waktu tahun 1945-1970, dapat dikatakan mengalami peningkatan walaupun tidak signifikan. (114-230). Dari jumlah tersebut buku-buku keagamaan yang diproduksi mayoritas merupakan buku-buku yang bertemakan Islam.

Peningkatan yang agak signifikan terlihat dari data penelitian yang dilakukan oleh Bagian Perpustakaan dan Dokumentasi Tempo diatas yakni bahwa dalam rentang waktu 1980-1987,dari 1.949 judul buku yang bertemakan agama, 809 judul diantaranya merupakan buku-buku bertemakan Islam.[54] Artinya bahwa rata-rata lebih dari 100 judul buku keislaman beredar setiap tahunnya. Begitu juga data hasil penelitian Institute DIAN/INTERFIDEI,[55] yang menyebutkan bahwa dari hasil pelacakan judul buku kelslaman dalam kisaran waktu 1981-1995, didapatkan sebuah data bahwa terdapat 1200 judul buku yang bertemakan

Kegiatan Indonesia Internasional Book Fair kerjasama antara IKAPI dengan pemerintah Arab Saudi tahun 2014. Kegiatan ini banyak diikuti oleh penerbit buku-buku Islam.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

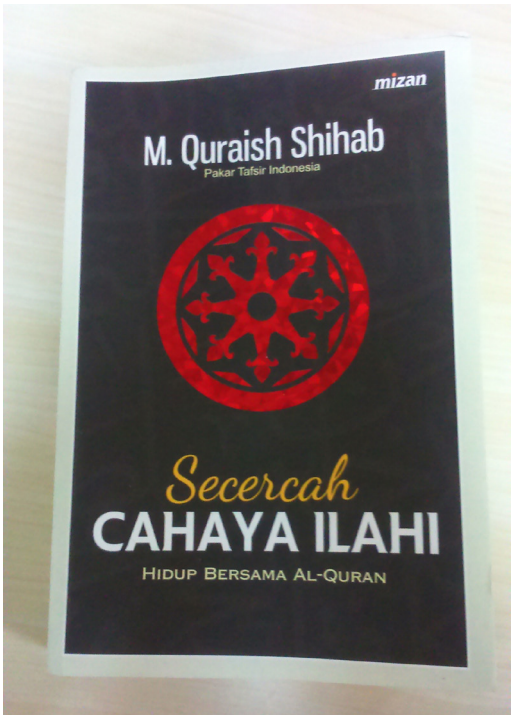
Islam tersebar dipasaran. Dan jika menggunakan kalkulasi majalah tempo diatas, berarti hingga akhir tahun 90an, diprediksi terdapat sekitar 1500-2000 judul buku keislaman.[56]

Dari penelitian DEPAG pada tahun 2003 atas 29 Penerbit Indonesia yang menghasilkan buku-buku Islam, didapatkan sebuah keterangan bahwa dalam batasan tahun 2003 terinventarisir sekitar 4.687 judul buku Islam. Selain itu masih menurut data DEPAG, dari 110 penerbit Islam yang tergabung dalam ajang Islamic Book Fair 2003 di Senayan, dipastikan bahwa terdapat sekitar 3.041 judul buku Islam terdiri dari berbagai bidang kajian keislaman, yang telah diterbitkan di Indonesia. Maka, dari kedua penelusuran tersebut, dapat dipastikan bahwa hingga tahun 2003 dunia perbukuan Indonesia disemarakan oleh kehadiran sekitar 7.728 judul buku Islam dengan beragam temanya.[57]

Terkait hal ini, IKAPI yang sejak awal memang berusaha memastikan kisaran buku-buku Islam yang terbit di Indonesia, memastikan bahwa dalam setahun setidaknya industri penerbitan buku Indonesia menghasilkan 10.000 judul buku dan dari angka tersebut, 3.000 judul buku diantaranya adalah buku yang bertemakan Islam.[58] Berdasarkan data diatas, maka jika tahun 2003 Indonesia disemarakan oleh keberadaan 7.728 judul buku Islam, sesuai dengan hitungan IKAPI, bisa diprediksi bahwa hingga tahun 2008 ini, setidaknya kisaran angka 20.000 hingga 22.000 judul buku keislaman menjadi fakta yang setidaknya perlu dipertimbangkan.

Prediksi tersebut sangat mungkin jika melihat data kalkulasi hasil terbitan buku Islam dari beberapa penerbit yang *notabene* merupakan bagian dari 766 penerbit anggota IKAPI.[59] Sebagai data acuan, hingga pertengahan tahun 2008

Stan Penerbit Mizan pada pameran Indonesia Internasional Book Fair 2014. Acara ini pertama kali berlangsung pada 2006 di Jakarta.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.



Salah satu buku yang diterbitkan oleh Mizan tahun 2007.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

ini, penerbit Gema Insani Press, sekitar lebih dari 1000 judul buku Islam,[60] penebit Darul Haq telah berhasil menerbitkan sekitar sekitar 124 buku Islam,[61] Penerbit Serambi, 148 judul buku Islam,[62] penerbit maghfirah pustaka, sekitar 92 judul buku Islam,[63] Penerbit Lkis beserta anak cabangnya pustaka pesantren, sekitar 316 judul buku Islam,[64] Pustaka Al-Kautsar, lebih dari 500 judul buku Islam pada akhir tahun 2007,[65] Penerbit Azam, sekitar 79 buku judul buku Islam pada akhir tahun 2006,[66] penerbit Remaja Rosdakarya, sekitar 137 buku pada akhir tahun 2005,[67] dan kesemuanya hanya contoh dari beberapa penerbit, belum terhitung secara keseluruhan jumlah penerbit yang menghasilkan buku Islam baik yang telah ataupun yang akan bergabung dalam keanggotaan IKAPI.

Penerbit Buku-Buku Islam: Beberapa Profil Sosio-Intelektual

Dari gambaran di atas, dapat digarisbawahi bahwa buku-buku Islam saat ini telah menjadi satu kategori penting dalam dunia penerbitan Indonesia; buku Islam telah menjadi satu industri keagamaan tersendiri yang memiliki dampak penting dalam corak perkembangan islam Indonesia. Dalam kaitan ini, sangat penting untuk dijelaskan profile penberbit buku-buku Islam, yang tentu saja menjadi satu unsur penting bagi proses berkembangnya buku-buku Islam sebagaimana dijelaskan di atas. Di samping tentu saja mencari keuntungan ekonomi, penerbit telah memberi kontribusi berarti bagi usaha apa yang disebut di sini sebagai mengembangkan budaya baca (*print culture*) dalam Islam Indonesia.

Satu hal sangat penting untuk dijelaskan di sini adalah fakta bahwa penerbit buku Islam dalam perkembangannya tampak memperlihatkan satu pola yang tegas menyangkut corak pemikiran sosial-intelekitual Islam yang menjadi basis ideologis kegiatan dan pada akhirnya seleksi corak buku-buku yang akan diterbitkan. Di sini, tiga penerbit Islam akan menjadi perhatian khusus,

karena mewakili—meski tentu saja tidak secara keseluruhan—realitas sosiologis Muslim Indonesia. Ketiga penerbit tersebut adalah Mizan, yang di sini mewakili kelompok Muslim moderat, Gema Insani Press (GIP) mewakili kelompok skripturalis atau fundamentralis, dan LkiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) mewakili kecendrungan kiri Islam yang kritis terhadap bhaik baik doktrin maupun pranata sosial.

Satu hal sangat penting untuk dijelaskan di sini adalah fakta bahwa penerbit buku Islam dalam perkembangannya tampak memperlihatkan satu pola yang tegas menyangkut corak pemikiran sosial-intelekitual Islam yang menjadi basis ideologis kegiatan dan pada akhirnya seleksi corak buku-buku yang akan diterbitkan.

Kita mulai dengan Mizan. Penting dicatat bahwa pada awal tahun 80-an masyarakat Indonesia cukup dikejutkan dengan kehadiran penerbit Islam Mizan dengan dua buku *best seller*-nya, yakni *Dialog Sunnah-Syiah* karya A.Syafaruddin al-Musawi dan *Surat Menyurat Maryam Jamilah-Maududi*.[68] Penerbit yang berdiri tahun 1983 ini sedari awal berusaha melakukan sesuatu yang inovatif. Bahkan tujuan didirikannya Mizan adalah untuk menerbitkan, dalam format buku modern yang mewah, karya-karya penting pemikiran Islam kontemporer yang ditulis baik oleh para intelektual muda maupun oleh para pemikir Islam internasional, dengan maksud untuk menyediakan gambaran gagasan-gagasan Islam yang seimbang (*mizan*).

Terkait penerbitan buku *Dialog Sunnah-Syiah*, si samping karya para pemikir Syiah seperti Ali Syariati dan Murtadha Muthahari, Mizan memang diklaim sebagai penerbit kelompok Syiah.[69] Namun, Mizan tampaknya hanya memberinya sedikit ruang dalam iklim Indonesia yang mengabaikan Syiah. Bahkan, kebanyakan buku yang diterbitkan Mizan adalah buku-buku Sunni; dan di tahun-tahun awal berdirinya Mizan juga menerbitkan buku-buku tokoh populer dari Ikhwanul Muslimin, salah satunya adalah buku *Surat-Menyurat Maryam Jamilah-Maududi*.[70]

Mahasiswa tentu saja mernjadi salah satu target pembaca publikasi Mizan, meski tidak sedikit dari kalangan mahasiswa yang justru menjadi musuh bagi banyak pemikiran baru yang bukunya diterbitkan Mizan, termasuk karya Nurcholish Madjid. Para pembaca Mizan yang utama, menurut Watson, adalah dari generasi yang sedikit lebih tua, yakni orang-orang yang menjadi pendukung gerakan Islam kultural di tahun 1970-an.

Pengaruh yang paling penting dari Mizan pada awal-awal berdirinya adalah menerbitkan pemikiran intelektual muda Muslim kelas menengah yang berada pada garda terdepan perdebatan-perdebatan Islam di Indonesia.

Pengaruh yang paling penting dari Mizan pada awal-awal berdirinya adalah menerbitkan pemikiran intelektual muda Muslim kelas menengah yang berada pada garda terdepan perdebatan-perdebatan Islam di Indonesia, seperti Nurcholish Madjid, Kuntowijoyo, dan Amien Rais—orang-orang yang memperoleh keberuntungan dari kebijakan pemerintah Orde Baru yang mendukung intelektual Muslim tersebut untuk studi doktoral ke luar negeri, di universitas-universitas di Barat, ketimbang di Timur Tengah. Dalam kaitan ini, Mizan mengeluarkan seri penerbitan yang diberinya nama 'Seri Cendekiawan Muslim', yang dimaksudkan untuk menyediakan *platform* bagi berkembangnya ide-ide baru.[71]

Cerita sukses Mizan di atas diikuti lahirnya penerbit lain dengan garis pemikiran Islam yang sejalan, meski tidak berlangsung lama. Salah satunya yang terpenting adalah Paramadina, seksi penerbitan Yayasan Paramadina di bawah pimpinan Nurcholish Madjid. Seperti bisa diasumsikan, Paramadina banyak menerbitkan karya-karya Nurcholish Madjid, selain beberapa karya sarjana lain seperi Syafii Anwar tentang pemikiran cendikiawan Muslim Orde Baru, dan Bahtiar Effendi tentang pola-pola hubungan Islam dan negara dalam sejarah Indonesia.

Sementara Mizan semakin berkembang dengan corak buku Islam yang disebut di sini dalam kategori moderat, muncul penerbit lain yang memiliki basis sosiologis dalam kelompok terbiyah, satu kelompok Muslim yang bisa disebut skripturalis atau fundamentalis. Penerbit tersebut adalah Gema Insani Press (GIP) yang didirikan di Jakarta pada 1986 oleh Umar Basyarahil. Dengan motto "Penerbit Buku Andalan", GIP banyak menerbitkan buku-buku terjemahan dari Timur Tengah, m eliptui berbagai tema—tafsir, hadis, sejarah nabi, akidah, syariat dan ibadah, rumah tangga dan keluarga, dan politik Islam[72]—terutama karya-karya penulis Ikhwanul Muslimin dan para pendukungnya, seperti Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, dan Muhammad al-Ghazali. Oleh karena itu, GIP sesungguhnya memposisikan dirinya sebagai bermusuhan dengan bentuk-bentuk praktik dan pemikiran Islam liberal, seraya mendukung ajaran Islam yang lebih literal dan puritan.[73]

Posisi GIP demikian bukan tanpa alasan. GIP sejak awal berdirinya sangat terkait dengan proses penerjemahan karya-karya ulama Timur Tengah. Karena itu, buku-buku yang menjadi fokus penerbitan GIP bertemakan haraqah atau gerakan Islam. Untuk hanya menyebut beberapa saja, buku-buku tersebut antara lain *Tujuan dan Sasaran Jihad,* Ali Bin Nafayyi' al-Alyani (1992)*, Ujian, Cobaan, Fitnah dalam Dakwah,* Dr. M. Abd. Qadir Abu Faris (1992), *Tarbiyah Rasulullah,* Najib Khalid Al-Ami (1994)*, Dakwah Islam Dakwah Bijak,* Said bin Ali al-Qahthani (1995)*, Ikhwanul Muslimin : Konsep Gerakan Terpadu,* Dr.Ali Abdul Halim Mahmud (1997)*, Panduan Jihad : Untuk Aktifis Gerakan Islam,* Dr. Hilmy Bakar Almascaty, M.A (2001)*, Pergerakan Muslimah Menyongsong Era Baru,* Amatullah Shafiyyah & Astriana (2002)*, Jundullah: Mengenal Intelektulitas dan Akhlak Tentara Allah,* Said Hawwa (2002), *Prinsip-prinsip Pendidikan Rasulullah Saw,* Prof. Dr. Alawi al Maliki (2002)*, Kebangkitan Islam di Andalusia*, Ahmad Mahmud Himayah*,* 2004*, Tarbiyah Jaadah,* Muhammad ad-Duaisy (1998).[74]

Menurut data yang ada, hingga sat ini GIP telah berhasil menerbitkan ribuan judul buku (tidak termasuk yang berjilid atau berseri) yang bertemakan Islam, yang meliputi bidang Akidah, Syari'ah, Syakhsiyah (Kepribadian), Mar'ah (kewanitaan), Politik Islam, Dakwah, hingga tentunya kajian Harakah (Pergerakan).[75] Sampai sekarang, GIP merupakan salah satu penerbit Islam yang terbesar setelah Mizan. Kebanyakan buku-buku tersebut berbentuk *booklet* (buku kecil/saku) yang kurang dari 100 halaman, dan seringkali merupakan terjemahan dari bahasa Arab.[76]

Mizan pada awal-awal berdirinya adalah menerbitkan pemikiran intelektual muda Muslim kelas menengah yang berada pada garda terdepan perdebatan-perdebatan Islam di Indonesia, seperti Nurcholish Madjid, Kuntowijoyo, dan Amien Rais.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Sukses GIP telah mendorong lahirnya penerbit lain, khususnya yang berada dalam kerangka ideologi pemikiran keagamaan yang sama. Dalam hal ini, kita dapat mencatat penerbit Robbani Press. Penerbit ini sebagian besar pendiri dan pengurusnya merupakan adalah para sarjana muslim Indonesia jebolan Timur Tengah dan beberapa mantan aktivis dakwah kampus. Seperti halnya GIP, Robbani Press juga menerbitkan beberapa buku bertemakan *harakah* di antaranya adalah: *Menuju Kesatuan Fikrah Aktivis Islam*, *Tarbiyah Hasan Al Banna dalam Jamaah Ikhwanul Muslimin* (keduanya karya *Dr. Yusuf Al Qaradhawi*), *100 Pelajaran dari para pemimpin Ikhwanul Muslimin* karya Muhammad Abu Hamid, *Prinsip dan Penyimpangan Gerakan Islam* karya Musthafa Masyhur, *Menuju Jama'atul Muslimin*, *Telaah Sistem Jamaah dalam Gerakan Islam* karya Syaikh Hussain bin Muh.bin Ali Jabir, dan beberapa judul lainnya.[77] Penerbit Pustaka Al-Kautsar dapat dimasukkan dalam kategori ini. Penerbit yang didirikan sekitar 16 tahun yang lalu ini setidaknya hingga saat ini telah berhasil menghadirkan buku-buku seperti *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* tulisan Hartono Ahmad Jaiz[78], *Bahaya Pemikiran Gus Dur: Menyakiti Hati Umat*, juga tulisan Hartono Ahmad Jaiz.[79] Buku kedua yang masih berkaitan dengan Gus Dur dan NU adalah *Bila Kyai Dipertuhankan: Membedah Sikap Beragama NU*, yang ditulis oleh Hartono bersama Abduh Zulfidar Akaha.[80] Contoh lainnya masih tulisan Hartono Ahmad Jaiz adalah buku *Menangkal Bahaya JIL & FLA* (Fikih Lintas Agama).[81]

Sukses GIP telah mendorong lahirnya penerbit lain, khususnya yang berada dalam kerangka ideologi pemikiran keagamaan yang sama. Dalam hal ini, kita dapat mencatat penerbit Robbani Press. Penerbit ini sebagian besar pendiri dan pengurusnya merupakan adalah para sarjana muslim Indonesia jebolan Timur Tengah dan beberapa mantan aktivis dakwah kampus. Seperti halnya GIP, Robbani Press juga menerbitkan beberapa buku bertemakan harakah.

Penerbit lainnya yang juga termasuk dalam kategori ini adalah Khairul Bayan. Penerbit ini merupakan berskala kecil, yang mulai beroperasi pada 2002. Khairul Bayan dianggap memiliki kedekatan dengan Partai Bulan Bintang (PBB), partai

Islam kecil yang kerap dianggap sebagai mewarisi ideologi Masyumi, partai Islam besar di tahun 1950-an yang merupakan representasi Islam konservatif.[82] Salah satu orientasi penerbit dengan motto "Sumber Pemikiran Islam" ini adalah buku-buku yang berkaitan dengan dukungan terhadap syariat Islam. Di antara buku-bukunya adalah *Garis-Garis Besar Syariat Islam* karya Mawardi Noor,[83] *Manajemen Strategis Perspektif Syariah* tulisan Muhammad Ismail Yusanto dan Muhammad Karebet Widjajakusumo,[84] dan *Hukuman Bagi Konsumen Miras & Narkoba* karya Fauzan Al-Anshari.[85] Selain itu, Khairul Bayan juga menerbitkan beberapa buku novel dan cerita pendek Islami.

Tahun 2005, tak lama berselang setelah Nurcholish Madjid (Cak Nur)—salah seorang pendukung utama gagasan Islam moderat—meninggal dunia, Khairul Bayan menerbitkan buku kontroversial karangan Adian Husaini, yang mengaitkan proses meninggalnya Cak Nur dengan pemikiran-pemikirannya yang dianggap menyimpang dan sesat.[86] Buku ini secara tegas menunjukkan bagaimana sikap penerbit Khairul Bayan terhadap gagasan-gagasan pembaruan Islam dan para pendukungnya.

Selain sebagai penerbit buku, Khairul Bayan juga menjadi penerbit majalah-majalah Islam dan jurnal Islam, yakni buletin mingguan *Al-Insan*, majalah *Fikri*, majalah keluarga *Insani*, dan *Alia*, majalah perempuan Muslim kelas menengah.[87] Sementara untuk jurnal, Khairul Bayan menerbitkan jurnal tiga bulanan *Islamia*, yang diterbitkan pertama kali pada Maret 2004.[88] Dilihat dari nomor perdananya, segera tampak serangan *Islamia* terhadap pendekatan modernis-liberal dalam tafsir Alquran, seperti yang diperkenalkan oleh karya-karya Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Abid al-Jabiri, yang banyak diterbitkan LkiS, yang akan dibahas berikut ini.

Lkis didirikan tahun 1993 oleh para mahasiswa di Yogyakarta yang mayoritas berlatar belakang pesantren tradisional. Lkis bermula dari sebuah kelompok diskusi mahasiswa yang sebagian besar adalah mahasiswa Institut Agama Islam Negeri (kini Universitas Islam Negeri =UIN) Sunan Kalijaga di Yogyakarta yang banyak mendiskusikan wacana-wacana pluralisme dan saling menghormati antarumat beragama.

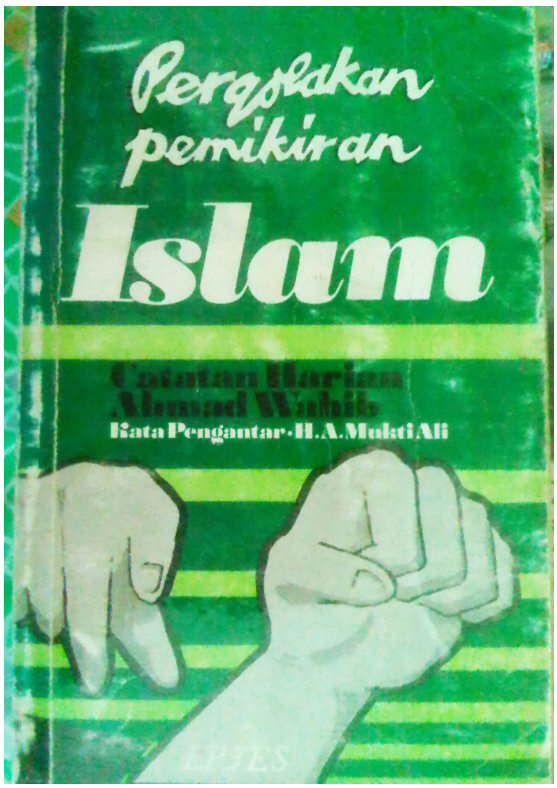
Lkis didirikan tahun 1993 oleh para mahasiswa di Yogyakarta yang mayoritas berlatar belakang pesantren tradisional. Lkis bermula dari sebuah kelompok diskusi mahasiswa yang sebagian besar adalah mahasiswa Institut Agama Islam Negeri (kini Universitas Islam Negeri =UIN) Sunan Kalijaga di Yogyakarta yang banyak mendiskusikan wacana-wacana pluralisme dan saling menghormati antarumat beragama.[89]

Lkis menerbitkan buku-buku Islam berhaluan liberal-kiri. Buku pertama yang diterbitkannya pada tahun 1993 adalah *Kiri Islam*, terjemahan dari buku *Between Modernity and Postmodernity: The Islamic Left and Dr Hassan Hanafi's Thought, A Critical Reading*, karya Kazuo Shimogaki yang terbit tahun 1988. Buku *Kiri Islam* terjual cepat, karena periode awal 1990-an adalah masa ketika kelompok radikal mahasiswa bangkit menuntut kebebasan dari pemerintah Orde Baru yang mengekang bacaan mereka. Sehingga, semua buku yang berjudul kiri segera laris terjual.

Buku Islam oleh Penerbit Umum

Lebih jauh lagi, hal lain yang juga perlu menjadi catatan adalah bahwa pesatnya perkembangan buku-buku Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari fakta bahwa banyak buku-buku Islam yang diterbitkan oleh penerbit yang bisa dikategorikan sebagai penerbit umum, seperti Erlangga, Bumi Aksara, Raja Grafindo Persada, serta Kompas-Gramedia Group. Awalnya penerbit-penerbit tersebut tidak memproduksi karya keislaman. Baru belakngan, sejak 1990-an, melihat animo masyarakat pembaca buku Islam yang semakin meningkat, maka penerbit-penerbit ini terlihat sangat rutin memproduksi buku-buku bertemakan Islam.

Pada era 80-an, LP3ES, sebuah penerbit umum yang berdiri tahun 1971, membuat catatan tersendiri ketika pada 1981 berhasil mengambil perhatian masyarakat muslim melalui buku terbitannya *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*.[90] Pada era 90an, banyak penerbit umum mengikuti jejak LP3ES untuk menghadirkan karya-karya keislaman. PT Raja Grafindo Persada, melalui cabang penerbitannya, Sri Gunting, mulai awal tahun 90-an sangat aktif menerbitkan buku-buku Islam. Bahkan, beberapa judul yang diterbitkan sempat dicetak beberapa kali guna mengikuti keinginan pasar, di antaranya *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*,[91] dan *Tugas Cendekiaan Muslim*.[92]



Buku terbitan LP3ES, dengan judul Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Bagitu juga dengan Kelompok Penerbit Kompas-Gramedia, yang sejak 1990-an hingga saat ini telah banyak menerbitkan buku-buku Islam mulai dari buku yang ber *genre* pemikiran maupun buku yang diformat dalam bentuk Ensiklopedia Islam yang antara lain mencakup bahasan mengenai biografi Islam, sejarah Islam, kepemimpinan dinasti Islam, kondisi kontemporer Islam, serta beberapa tema keislaman lainnya. Beberapa buku Islam yang telah diterbitkan Gramedia antara lain adalah, *The Oxford Modern Islamic World* (4 Vol, terbit tahun 1995), *Cansice History of Muslim World* (3 Vol, terbit tahun 2001), *Encyclopedia of Muslim Biography* (5 Vol, terbit tahun 2001), *International encyclopedia of Islam Dynasty* (30 Vol, terbit tahun 2002), *Encyclopedia of The World Muslims* (4 Vol, terbit tahun 2002), *Dictionary of Islam* (2 Vol, terbit tahun 2004), *Encyclopedia of Islam & Muslim World* (2 Vol, terbit tahun 2004), *Encyclopedia of Islam & Scientist* (4 Vol, terbit tahun 2005), *Biografical Ancyclopedia of Islam* (4 Vol terbit tahun 2006).

Hal yang sama juga dilakukan penerbit Erlangga. Sejak tahun 2002, Penerbit yang lebih dikenal sebagai penerbit buku-buku teks pelajaran ini membuat satu divisi baru yakni divisi penerbitan buku Islam. Dari kehadiran divisi baru inilah penerbit Erlangga pada akhirnya turut serta berpartisipai menerbitkan buku-buku Islam. Setidaknya hingga tahun 2003, penerbit ini berhasil menyajikan tidak kurang dari 17 judul buku bernuansa Islam, baik buku berjenis pemikiran Islam maupun cerita- cerita ringan. Bahkan, buku *Kisah Hikmah*, dalam rentang waktu tahun 2002 telah dicetak ulang sebanyak lima kali.[93]

Begitupun dengan Penerbit Bumi Aksara. Penerbit yang didirikan pada tahun 1990 ini pada awalnya hanya terfokus pada penerbitan buku-buku umum dengan beragam tema seperti ekonomi, hukum, sosial, elektronik, otomotif, pendidikan, serta beberapa tema lainnya. Namun, pada perkembangan selanjutnya, sejak tahun 2000, penerbit ini membentuk divisi penerbitan baru dengan spesialisasi yang lebih khusus yakni Penerbit Amzah. Penerbit Ini khusus menerbitkan buku-buku yang bertemakan keislaman. Tercatat bahwa hingga tahun 2006, Penerbit Amzah berhasil menghadirkan 79 judul buku Islam.[94]

Namun, meskipun para penerbit umum tersebut telah berhasil menerbitkan banyak buku-buku Islam, tetap bahwa dari sisi penjualan, mereka masih kalah bersaing dengan penerbit-penerbit Islam yang terkadang hadir melalui karya-karya yang masuk dalam kategori *best seller*.[95] Dan munculnya buku Islam dalam kategori *best seller* ini mulai tampak merebak di Indonesia sejak beberapa dasawarsa yang lalu ketika beberapa penerbit Islam besar menghadirkan beberapa judul yang dalam kategori tertentu, sangat diminati oleh masyarakat pembaca buku di Indonesia.

Penerbit Amzah pada pameran Indonesia Internasional Book Fair 2014. Penerbit ini merupakan divisi penerbitan khusus dari Penerbit Bumi Aksara yang menerbitkan buku bertema keislaman.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Beberapa Catatan Penutup

Dari penjelasan historis di atas, bisa ditarik satu kesimpulan bahwa penerbitan buku-buku Islam telah memberi trend baru dalam transmisi keilmuan. Sumber pengetahuan dan selanjutnya otoritas keagamaan—yang semula dipegang para ulama dengan kitab kuning sebagai sumber pengetahuan utama—mulai beragam dengan munculnya media cetak: jurnal, koran, majalah, dan buku. Penggunaan media cetak ini telah berkontribusi pada munculnya ruang publik Islam, di mana ulama tampak sebagai salah satu dari banyak kaum Muslim yang dapat berbicara tentang Islam. Peran ulama sebagai pembentuk tunggal Islam kontemporer secara perlahan berakhir, dan karenanya fragmentasi otoritas keagamaan mulai terjadi di tengah-tengah umat Islam. Situasi ini membenarkan pendapat bahwa munculnya ruang publik adalah bagian yang inheren dalam modernitas. [96]

Maka, dengan munculnya penerbitan-penerbitan Islam, reformisme Islam mengarah pada pembentukan ruang di mana kaum Muslim, dengan pandangan dan orientasi yang berbeda, terlibat dalam suatu perdebatan untuk mendefinisikan Islam Indonesia. Umat Islam mulai terlibat dalam isu-isu agama yang mengemuka, dalam pembentukan opini dan penafsiran terhadap Islam yang saling bertentangan yang berkubu pada latar belakang pendidikan dan ideologi yang berbeda. Polemik, perdebatan, diskusi, dan pertentangan merupakan bentuk utama dari perkembangan Islam selama periode awal abad ke-20.[97]

Perkembangan ini dapat dijelaskan dari fakta bahwa media cetak menyediakan umat Islam akses yang mudah terhadap ajaran Islam. Umat Islam mulai belajar Islam tanpa harus pergi dan tinggal di pesantren, yang pada masa lalu dianggap sebagai pusat paling otoritatif bagi ajaran Islam. Mereka malah dapat menemukan sumber pengetahuan ajaran Islam di toko-toko buku, perpustakaan, dan tempat-tempat lain yang awalnya tidak pernah diasosiasikan dengan studi Islam.

Selain itu, Islam disampaikan dengan cara yang lebih biasa dan bahasa sehari-hari. Kesucian teks-teks klasik Islam mulai berakhir dengan penerimaan media cetak modern. Proses ini meningkat dengan datangnya edisi terjemahan dari teks-teks klasik Islam tertentu yang mulanya terbatas penggunaannya dan hanya diedarkan secara eksklusif di antara elite agama. Dengan demikian, pembacaan hadis dan praktik-praktik ritual Islam tidak hanya bisa ditemukan di pesantren dengan menghadirkan ulama, tetapi juga di sekolah-sekolah dan rumah-rumah.[98]

Melalui perkembangan yang seperti ini, reformasi Islam berkontribusi pada pertumbuhan bentuk baru pemikiran keagamaan yang didasarkan pada media cetak. Terutama untuk umat Islam yang tinggal di perkotaan, tradisi lisan—yang telah menjadi dasar transmisi pengetahuan Islam tradisional—mulai diserang oleh bacaan produk dari mesin cetak. Buku, majalah, koran, dan pamflet berkontribusi pada produksi makna agama, dan karenanya membentuk perubahan yang siginifikan dalam pembuatan otoritas agama dalam umat Islam Indonesia. Dengan ini, reformisme Islam berkontribusi pada pembentukan fondasi bagi munculnya pluralitas agama, di mana suara-suara baru dalam Islam mulai muncul ke permukaan.[99] Dan dengan ini pula, penerbitan buku Islam telah meletakkan dasar yang penting bagi munculnya "pluralisme sipil",[100] dan—dapat diasumsikan pula—tumbuhnya "masyarakat madani" di Indonesia.

Jajat Burhanudin

Endnotes

1 Jajat Burhanudian, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia," disertasi Ph.D, (Leiden: Universiteit Leiden, 2007), hal. 200.

2 Jajat Burhanudin, "Ulama dan Politik Pembentukan Umat: Sekilas Pengalaman Sejarah Indonesia," kata pengantar dalam Jajat Burhanudin dan Ahmad Baedowi (ed), *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2003), hal. 28.

3 Sayid Syekh bin Ahmad al-Hadi lahir di Malaka dari ibu Melayu dan ayah Melayu-Arab keturunan Hadrami. Setelah menamatkan pendidikan dasarnya di Kuala Trengganu, dia pindah ke Pulau Penyengat di Riau, di mana ayahnya mempunyai hubungan kerajaan. Di sini, dia diangkat anak oleh Raja Ali Kelana bin Raja Ahmad, anggota elit penguasa Kerajaan Riau-Lingga. Oleh karena itu, pendidikannya dilanjutkan sebagai putera kerajaan. Sayid al-Hadi menyaksikan kemunculan Pulau Penyengat sebagai pusat kebangkitan kembali kebudayaan Melayu di akhir abad ke-19 yang memberinya kesempatan untuk mengakrabi wacana-wacana keislaman ulama terkemuka, khususnya yang bergabung dengan Persekutuan Rushdiyyah pada tahun 1890. Lihat juga Virginia Matheson, (1989) "Pulau Penyengat: Nineteenth Century Islamic Centre of Riau", *Archipel* 37: 153-72; Alimuddin Hassan Palawa, "The Penyengat School: A Review of the Intellectual Tradition in the Malay-Riau Kingdom", *Studia Islamika*, vol. 10, no. 3: 2003, hal. 97-12. Perlu juga dicatat, hubungannya dengan pembaharuan Islam dimulai saat ia mengunjungi Mekkah dan Kairo, dengan Thaher Djalaluddin, sebagai pemandu sanak keluarga kerajaan Sultan Riau-Lingga yang mendaftar di sekolah persiapan pribadi di Kairo. Dari sana ia tak hanya tertarik, tapi juga terlibat dalam pembaharuan Islam di Asia Tenggara. Untuk gelar dan karier Sayid al-Hadi, lihat William Roff, *The Origin of Malay Nationalism*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1967), hal.62-3; Michael F. Laffan*, Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Wind,* (London and New York: RoutlaedgeCurzon, 2003), hal.19-30; Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1991), hal.5.

4 Haji Abbas bin Muhammad Taha lahir di Singapura pada 1885, dan kemungkinan berasal dari keturunan Minangkabau. Setelah belajar di Mekkah, dia kembali ke Singapura pada 1905, di mana dia menjadi guru agama dan kemudian (tahun 1906) menerbitkan kumpulan petikan-petikan homiletik dari karya-karya pendidikan Mesir dan Syria, *Sempurna Pelajaran* (1906). Dia terlibat dalam *al-Imam* sebagai asisten redaktur dan pada tahun 1908 sebagai redaktur. Setelah *al-Imam* berhenti terbit tahun 1908, kariernya berlanjut dan di tahun yang sama dia diangkat menjadi *kadi* distrik Tanjong Pagar di Singapura. Sementara itu, perhatian pembaharuannya masih berlanjut; pada 1911 dia menerbitkan *Neratja* dan kemudian *Tunas Melayu* pada tahun 1913. Di tahun 1940 dia kemudian diangkat sebagai *muftī* Pahang. Lihat Roff, *The Origin of Malay,…*hal. 63-64).

5 Sosok penting lain di balik penerbitan *al-Imam* adalah Syekh Muhammad Salim al-Kalili. Dia lahir di Cirebon dan kemudian diduga memainkan peranan penting dalam Perang Aceh. Seperti yang dipublikasikan *al-Imam*, dia adalah penduduk Singapura. Perannya di *al-Imam* lebih sebagai pengusaha yang menyokong penerbitan *al-Imam* secara finansial ketimbang sebagai sarjana atau penulis. Selain itu, ada juga Encik Abdullah bin Abdul Rahman dari Muar, tapi tak banyak diketahui tentangnya. Lihat Roff, *The Origin of Malay,…* hal.32-9, 64; William Roff, *Bibliography* of *Malay* and *Arabic Periodicals Published* in *tlie Straits Settlements* and *Peninsular Malay States,* (London*:* Oxford University Press, 1972), hal.75-89; Laffan*, Islamic Nationhood*, hal.150; Hamzah, *Al-Imam: Its Role*…..hal. 28-29.

6 Roff, *The Origin of Malay,…*hal.56-57; Laffan*, Islamic Nationhood*, hal.148-60. Lihat juga A.C Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya*: *Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere,* (Cambridge*:* Cambridge University Press*,* 1995).

7 Roff, *The Origin of Malay,…*hal.59.

8 Lihat *al-Imam*, I, Juli 1906. Untuk pembahasan mengenai maksud dan tujuan majalah *al-Imam*, lihat juga Roff (1967: 56), Hamzah (1991: 28-29).

9 Lihat *al-Imam*, No. 4, vol. 3, 1908.

10 Harus dicatat di sini bahwa 'Abduh membuat penjelasan atas sejumlah ayat Qur'an. Rashīd Ridā, yang menghadiri dan mencatat kuliah-kuliah 'Abduh di al-Azhar, melanjutkan karyanya setelah 'Abduh meninggal pada 1905. *Tafsīr al-Manār,* judul lengkapnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm al-Mushtahar bi* Tafsīr *al-Manār*, pertama kali terbit tahun 1925. Untuk pembahasan mengenai asal-usul tafsir ini, lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1974) hal. 20-21, 23-24. Lihat juga Charles Adams, *Islam and Modernismin Egypt*, (London: Oxford University Press, 1933), hal.273.

11 Martin Van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 146 (2/3), hal.253-254.

12 Lihat *al-Imam*, vol. 2, No. 3, 1908.

13 Lihat *al-Imam*, 2, Juli, 1908.

14 Lihat *al-Imam*, 1, Juli, 1906.

15 MustafāKāmil, *al-Shams al-Mushriqa* (Kairo: 1904)

16 Untuk pembahasan tentang hal ini, lihat Michael F. Laffan, "Waṭan and Negeri: Muṣtafā Kāmil's 'Rising sun' in the Malay World', *Indonesia Circle* 69, 1996, hal. 156-175; Laffan, *Islamic Nationhood*, hal. 160-165. Hal ini mengindikasikan pengaruh Meiji Jepang yang tengah muncul dalam pembentukan nasionalisme di Indonesia, sebagaimana juga dalam kasus Kairo. Untuk suara-suara yang berorientasi-Tokyo dalam *al-Imam*, lihat Barbara Watson Andaya, "From Rūm to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau, 1899-1944", *Indonesia 24*, 1977, hal.123-156.

17 Lihat *al-Imam*, 5, Oktober, 1908.

18 Tentang ini lihat Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies*, 27, I, 1993, hal.229-351; Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982), hal.198-234. Lihat juga Adeeb Khalid, "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia", *IJMES*, 26, 2, 1994, hal.187-200.

19 Mukti Ali, *Interpretasi tentang Amalan-Amalan Muhammadiyah*, (Jakarta: Pimpinan Pemuda Muhammadiyah Daerah Djakarta, 1958), hal. 28.

20 Roff, *The Origin of Malay,*…hal.66.

21 Untuk pembahasan tentang sekolah ini, lihat *al-Imam*, vol. 21, no. 3, 4, 7, dan 8; 9 September dan 7 Oktober 1907, 5 Januari dan 4 Februari 1908. Lihat Hamzah, *Al-Imam: Its Role*…..hal.73-9; Laffan, *Islamic Nationhood*, hal. 150, 255-6. Akan tetapi, sekolah ini tidak bertahan lama. Menghadapi perlawanan dari *kaum tua* tradisionalis, sekolah ini direlokasi ke wilayah Riau dengan nama baru, Madrasah al-Ahmadiyah, dan berdiri sampai 1909.

22 Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), hal. 30. Sementara di wilayah-wilayah Melayu yang kini Malaysia, reformisme Singapura juga mempunyai pengaruh kuat. Di bidang penerbitan, ini dapat dilihat dari kemunculan majalah dan koran-koran setelah *al-Imam*. Pada 1911, Haji Abbas bin Toha, eksponen *al-Imam*, mulai menerbitkan majalah pembaharuan *Neratja*. Di Penang, majalah pembaharuan *al-Ikhwan* dan *Saudara* juga diterbitkan. Majalah-majalah tersebut, seperti majalah dan penerbitan lainnya, mengusung kelanjutan semangat pembaharuan yang dikembangkan oleh *al-Imam.* Lihat Roff, *Bibliography* of *Malay*,…hal. 11-4; Roff, *The Origin of Malay,*…hal.75-87.

23 Ahmat bin Adam, *The Vemacular Press and tlie Emergence of Modern Indonesian Consciousness (1855-1913)*, (Ithaca: Southeast Asian Programm Cornell University, 1995), hal.140. Harus dijelaskan di sini bahwa *al-Munir* adalah majalah pertama yang terbit setelah *al-Imam* di Indonesia. Di Malaysia, *Neratja* muncul tahun 1911 dan *Tunas Melayu* tahun 1913, keduanya oleh H. Abbas, mantan redaktur *al-Imam*. Lihat Roff, *Bibliography* of *Malay*,…hal.7-8.

24 Noer, *The Modernist Muslim,…* hal.35. Untuk pembahasan tentang landasan *al-Munir*, lihat juga Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Ajahku: Riwayat hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan perdjuangan kaum agama di Sumatera*, (Djakarta: Widjaja, 1958); Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, (Yogyakarta: UGM Press, 1989), hal.108; Tamar Djaja, *Pusaka Indonesia: Riwayat Hidup Orang-orang Besar Tanah Air*, Djakarta: Bulan Bintang, 1966), Vol. II, hal. 700; Syamsuri Ali, "Al-Munir dan Wacana Pembaharuan Pemikiran Islam 1911-1915", Padang: MA Thesis IAIN Imam Bonjol, 1997, hal. 26.

25 Azyumardi Azra, "The Transmission of *al-Manar*'s Reformism to the Malay-Indonesian World: the Cases of *al-Imam* and *al-Munir*", *Studia Islamika*, Vol. 6/3, 1999, hal. 92.

26 Mahmud Yunus, *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979), hal.157.

27 Lihat *al-Munir* 1, 1, 1911. Lihat juga Azra, "The Transmission of *al-Manar*'s,"…..hal.94.

28 Lihat *al-Munir* 3, 2, 1913.

29 Untuk kandungan umum kedua majalah tersebut, lihat Roff, *The Origin of Malay*,…. hal.56-59; Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society*,….hal.21-22; Noer, *The Modernist Muslim,…* hal.39-40; Ali, "Al-Munir dan Wacana Pembaharuan,….

30 Jutta E. Bluhm, "A preliminary statement on the dialogue between the reform magazine al-Manār and the Malayo-Indonesian World", *Indonesia Circle* 32, 1983, hal.35-42.

31 N.J.G. Kaptein, "Southeast Asian Debates and Middle Eastern Inspiration: European Dress in Minangkabau at the Beginning of the Twentieth Century", to be published in Eric Tagliacozzo (ed.) *Proceedings Workshop Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Durée,* Asia Research Institute (ARI), Singapore, 17-18 August 2004. Perlu dijelaskan, orang Muslim yang memakai pakaian Eropa menjadi salah satu hal yang sangat diperdebatkan di wilayah Melayu-Indonesia pada awal abad ke-20. Gaya berpakaian dimasukkan ke dalam identitas orang Muslim yang berbeda dengan orang Eropa dan orang-orang akrab, dalam gaya hidup mereka, dengan orang-orang Eropa. Untuk pembahasan tentang hal ini lihat juga Kees van Dijk, "Sarongs, jubbahs, and trousers: Appearance as a means of distinction and discrimination", in Schulte Nordholt (ed) *Outward Appearances: Dressing State and Society in Indonesia*, Leiden: KITLV, 1997), hal. 39-84; dan juga artikel sebelumnya dari Kaptein menyangkut isu yang sama, dengan penekanan pada berbagai fatwa termasuk fatwa dari *al-Munir*. N.J.G. Kaptein, "European Dress and Muslim Identity in the Netherlands East Indies", paper prepared for LISOR Congress, "Religious Change in Pluralistic Context", Leiden 28-30 August, 2003.

32 Ulama setempat yang dirujuk dalam *istiftā* ini adalah Chatib Ali, ulama tradisionalis dari Sumatera Barat yang menentang gerakan reformis. Dia melarang pemakaian pakaian Eropa dan menyalahkan *kaum muda* (ulama reformis) yang telah membolehkan praktik tersebut sehingga seseorang terlihat seperti orang Kristen. Lihat Kaptein, "European Dress and Muslim Identity,"…..hal.6.

33 Lihat *al-Munir*, 3, No. 12, 1913

34 Azra, "The Transmission of *al-Manar*'s,"….hal. 97.

35 Sumber utama pembahasan mengenai media cetak Islam pada awal abad ke-20 ini didasarkan pada penelitian Jajat Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia," yang dimuat dalam *Studia Islamika*, Volume 11, No. 1 (2004), hal. 38-53.

36 Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 46-47.

37 Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 48.

38 Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 49-50.

39 Martin Van Bruinessen mengklasifikasikan kitab kuning ke dalam kategori: ilmu-ilmu alat (tatabahasa Arab, tajwid, logika), fikih dan usul-fikih, doktrin (tauhid, akidah, ushuluddin), tafsir Alquran, hadis, akhlak dan tasawuf, sejarah Islam, dan kitab ekstrakurikuler (penghormatan, ritual, dan ilmu gaib). Lihat bukunya, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 148-171.

40 Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 51.

41 Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 52.

42 Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 53.

43 Lihat B.J. Boland, *Pergumulan Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hal. 79-88.

44 Ahmad Hassan (1887-1958) menulis tidak kurang dari 80 risalah. Dia diakui sebagai salah seorang pelopor bagi perkembangan literatur Islam di Indonesia awal abad modern. Beberapa karya Hassan dalam masalah teologi, meliputi antara lain: *Kitab al-Tauhied* (pertama terbit 1937), *al-Iman* (tanpa tahun), *'Aqa'id* (tanpa tahun), *Adakah Tuhan?* (1962, dicetak ulang di Malaysia 1971), *Benarkah Muhammad itu Rasul?* (1931), dan *an-Nubuwah* (1941). Di luar masalah teologi, Hassan juga menulis antara lain: *Pengajaran Shalat* (1930, cetak ulang 1991), *Sual Djawab* (1931, cetak ulang 1957-1058), dan *Islam dan Kebangsaan* (1941).

45 K.H. Moenawar Chalil, *Kembali Kepada Al-Quran dan as-Sunnah: Suatu Muqaddimah bagi Himpunan Hadis-hadis Pilihan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

46 Hamka (1908-1981) juga dikenal sebagai sastrawan dan penulis produktif. Pernah menjadi editor di majalah *Pedoman Masyarakat* (1936-penjajahan Jepang), dan menulis beberapa buku yang terkenal: *Ajahku* (Jakarta: Widjaya, 1956), *Tasawuf Modern* (terbit pertama kali tahun 1939, cetak ulang: Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990).

47 IKAPI didirikan pada tanggal 17 Mei 1950 melalui kesepakan dari beberapa penerbit nasional di Jakarta. Pada awalnya jumlah anggotanya hanya berjumlah 13 anggota penerbit termasuk IKAPI sendiri. Lihat, Philips J Vermonte, "*Penerbitan Islam di Indonesia: Menuju Sebuah Print Culture?*," dalam Rizal Sukma dan Clara Juwono (ed), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Konemporer*, (Jakarta: CSIS, 2007), hal.257, "Ikapi Punya Peran Strategis dalam Pengembangan Budaya Unggul," dalam www.ikapi.or.id, http://www.ikapi.org, 13 September 2006. (diakses tanggal 4 Mei 2008)

48 Beberapa penerbit lain yang dalam perjalanannya turut menyemarakan fenomena menjamurnya penerbit buku Islam di Indonesia diantaranya Pustaka Arafah, Pustaka As Sunnah, Pustaka Imam Asy Syafi'i, Pustaka Ar Rayyan, Pustaka At-Taqwa, Pustaka At Tazkia, Pustaka Darul Ilmi, Pustaka Ibnu Katsir, Pustaka Imam Adz-Dzahabi, Pustaka Azzam, Pustaka Abdulloh, Pustaka Al-Sofwa, Pustaka Sumayyah, Pustaka Al Furqon, Pustaka At Tibyan, Pustaka Yassir, Pustaka At Tazkiya, Pustaka Ulil Albab, Maktabah Al Ghurobaa, Media Hidayah, Media Tarbiyah, Darul Hag, Darul Qolam, Darus Sunnah Press, Pustaka Barokah, Rumah Dzikir, Al Aqwam, Al Qowam, At Tibyan, Darul Falah, Najmaazkiya, Pustaka Norma, Insan Kamil, La Raiba Bima Amanta (eLBA), Wafa Press, Rumah Dzikir, Daar An Naba, Maktabah Al Ghuroba, Qisthi Press, serta beberapa penerbit lainnya.

49 Heri Ruslan, "International Islamic Book Fair: Gairah Buku-buku Islami," *Republika*, 30 Oktober 2005.

50 Lihat situs resmi IKAPI dalam, http://www.ikapi.org

51 "Ikapi Punya Peran Strategis dalam Pengembangan Budaya Unggul," dalam www.ikapi.or.id, http://www.ikapi.org, 13 September 2006. (diakses tanggal 4 Mei 2008)

52 Yayasan Masagung, tahun 1990 berusaha mendata seluruh buku-buku Islam yang terbit antara 1945 sampai dengan tahun 1980, disertai klasifikasi pembidangan disiplin Islam. Hasil dari proses pendataan tersebut adalah sebuah buku katalog yang berjudul *Buku Islam Sejak Tahun 1945, 1987 & 1990* yang memberikan gambaran awal tentang perkembangan perbukuan Islam di Indonesia. lihat, http://www.depag.web.id/research/lektur/96/ (akses, 09 juni 2007)

53 Tahun 2003, DEPAG berhasil menginfentarisir sebanyak 3041 judul buku Islam yang dihimpun dari daftar buku hasil produksi 110 penerbit Islam yang terdapat pada pameran buku Islam (Islamic Book Fair) yang diadakan oleh IKAPI Jakarta tahun 2003. lihat, http://www.depag.web.id/research/lektur/96/ (akses, 09 juni 2007)

54 Lihat lebih lanjut dalam, Nico J.Tompi, "Trend Bacaan 1980-an: Cermin Meningkatnya Telaah Keagamaan," *Diskusi Buku* Agama Bagian Perpustakaan dan Dokumentasi Majalah *Tempo,* Jakarta, 1987. seperti dikutip Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, hal. 124-125.

55 Institute DIAN/INTERFIDEI merupakan lembaga yang mengkhususkan diri pada terciptanya dialog antar pemeluk agama. Lembaga ini didirikan pada 20 Desember 1991 di Yogyakarta, oleh beberapa tokoh lintas agama diantaranya yakni Dr. Th. Sumartana, (alm) Pdt. Eka Darmaputera Ph.D, Daniel Dhakidae,Ph.D, Zulkifly Lubis dan Dr. Djohan Effendi. Lihat lebih lanjut dalam, http://www.interfidei.or.id/ (di acess pada tanggal 20 Juni 2008)

56 Pengantar Penerbit, dalam Zuly Qodir dkk (eds.), *Anotasi 200 Buku Islam Karya Muslim Indonesia*, (DIAN/Interfidei, Yogyakarta, 1998). Hal.iv.

57 29 penerbit tersebut adalah, *Penerbit Bina Ilmu, Apollo, Salim Nabhan, Al-Hidayah, Karya Anda, Al-Haramain Jaya, Pustaka Progressif dan Risalah Gusti di Surabaya; PT Percetakan Persatuan, Dana Bhakti Primayasa, Qalam, Gama Media, Pustaka Pelajar, Navilah, LKiS, Adi Gita Grouf, dan Bigraf di Yogyakarta; PT Karya Toha Putra, Menara Kudus dan Pustaka Mantiq di Jawa Tengeh. Penerbit Rosda Grup, Mizan, Putera, PT Sinar Baru Algensindo, dan Diponegoro di Bandung; Logos Wacana Ilmu, Pustaka Zahra, Erlangga dan Bulan Bintang di Jakarta dan Banten*. Lihat, M. Syatibi AH, *Perkembangan Penerbitan Lektur Keagamaan di Indonesia*, dalam, http://www.depag.web.id/research/ (di akses tanggal 15 Juli 2008)

58 "*Jusuf Kalla: Seharusnya Ada Waralaba Toko*", Republika, Minggu, 05 Maret 2006, dalam, http://www.republika.co.id/ (di akses pada tangggal 15 Juli 2008)

59 Angka 766 ini merupakan catatan anggota IKAPI dalam batas tahun 2006. Hingga kini jumlah tersebut sudah pasti mengalami perubahan yang signifikan.

60 Diambil dari situs resmi penerbit LKIS, 2008, www.gemainsani.co.id/ (di akses pada tangggal 14 Juli 2008)

61 Katalog Penerbit Darul Haq edisi April 2008.

62 Diambil dari situs resmi penerbit Serambi, 2008, http://www.serambi.co.id/, (di akses pada tangggal 14 Juli 2008)

63 Katalog Penerbit Darul Haq edisi Juni 2008

64 Diambil dari situs resmi penerbit LKIS, 2008, http://lkis.co.id/site/index, (di akses pada tangggal 14 Juli 2008)

65 Diambil dari situs resmi penerbit Pustaka Al-Kautsar, http://www.kautsar.co.id/, (di akses pada tangggal 14 Juli 2008)

66 Penerbit ini merupakan bagian dari PT Bumi Aksara Group yang khusus menerbitkan buku-buku bertemakan Islam. Data tersebut diambil dari katalog penerbit Azaam edisi tahun 2006, http://bumiaksara.co.id/amzah.php, (di acess pada tanggal 20 Juni 2008)

67 Diambil dari situs resmi penerbit Remaja Rosdakarya, http://rosda.co.id/, (di akses pada tangggal 14 Juli 2008)

68 Kedua buku ini ditulis pada tahun 1983, tepat ketika penerbit Mizan baru didirikan oleh Haidar Bagir. Terkait keberadaan penerbit ini, beberapa pengamat cenderung melihat bahwa pada awalnya, Mizan lebih merupakan representasi dari pengembangan pemikiran syiah di Indonesia. Ini terlihat misalnya dari fakta bahwa 5 tahun setelah didirikan, buku-buku yang diterbitkan sebagain besar adalah karya para pemikir syiah. Dari 13 buku yang telah dihasilkan hingga tahun 1988, 3 buku diantaranya ditulis oleh Murthada Muthahari, dan 1 buku karya Ali Syariati. Lihat, Watson, *Islamic Books*, catatan kaki no.14. hal.185.

69 Vermonte, "Penerbitan Islam," hal. 263.

70 Watson, "Islamic Books," hal. 184-185.

71 Watson, "Islamic Books," hal. 185.

72 Halid dan Zubair, "Peranan Penerbit," hal. 30.

73 Watson, "Islamic Books," hal. 196.

74 Diambil dari situs resmi penerbit Gema Insani Press, http://www.gemainsani.co.id/ (diakses tanggal 14 Juli 2008)

75 Lihat, http://www.gemainsani.co.id

76 Watson, "Islamic Books," hal. 194.

77 Diambil dari situs resmi penerbit Robbani Press, http://www.robbanipress.co.id/ (diakses tanggal 14 Juli 2008)

78 Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002). Buku ini setidaknya telah mengalami tujuh kali cetak-ulang dan terjual sebanyak lebih dari 30 ribu kopi.

79 Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Pemikiran Gus Dur: Menyakiti Hati Umat*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2000).

80 Hartono Ahmad Jaiz dan Abduh Zulfidar Akaha, *Bila Kyai Dipertuhankan: Membedah Sikap Beragama NU*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001, cetakan ke-4 2004).

81 Hartono Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL & FLA*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004), cetakan ke-7.

82 Watson, "Islamic Books," hal. 201.

83 Mawardi Noor, *Garis-Garis Besar Syariat Islam*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2002).

84 Muhammad Ismail Yusanto dan Muhammad Karebet Widjajakusumo, *Manajemen Strategis Perspektif Syariah*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2003).

85 Fauzan Al-Anshari, *Hukuman Bagi Konsumen Miras & Narkoba*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2002).

86 Adian Husaini, *Nurcholish Madjid: Kontroversi Kematian dan Pemikirannya*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2005)

87 Ketiga majalah tersebut dicetak mewah, *full-colour*, dan mengkilat. *Fikri* dicetak sebanyak 10.000 eksemplar dengan 30 persen terjual, *Insani* dicetak sebanyak 7500 juga sekitar 30 persen terjual, dan *Alia* dicetak 12.500 eksemplar dan 60 persen di antaranya terjual. Lihat Watson, "Islamic Books," hal. 202.

88 Watson, "Islamic Books," hal. 202.

89 Vermonte, "Penerbitan Islam," hal. 264.

90 Buku ini merupakan hasil suntingan Djohan effendi bersama Ismet Nasir, atas seluruh catatan keseharian Ahmad Wahib, seorang tokoh muda HMI yang dikenal sangat kritis terhadap ajaran Islam. Tulisan-tulisan reflektif tersebut dijadikan sebuah buku utuh oleh Djohan dan Ismet pasca Ahmad Wahib wafat dalam sebuah kecelakaan sepeda motor pada tahun 1971. Namun, munculnya karya kontroversial ini kontan disikapi dengan bermacam sikap dari umat muslim, termasuk oleh DEPAG RI. Sebagian menerima namun banyak juga yang menolak kehadiran buku ini. Terkait penolakan atas buku ini, hal tersebut tercermin ketika beberapa komunitas Islam (koalisi 8 organisasi Islam) yang dikomandoi oleh DDII pada tahun 1997 melakukan demonstrasi kepada Harian Republika atas dimuatnya tulisan tentang pemikiran Ahmad Wahib dalam, *Dailog Jum'at* (31 Maret 1995). Lebih lanjut lihat, Hefner, *Islam Pasar Keadilan, Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*, (LKIS, Yogyakarta, 2000), khususnya bab tentang, "*Print Islam : Media Massa dan Persaingan Idelogis di Kalangan Muslim Indonesia*", hal. 43-90. Namun terlepas dari pro-kontra tersebut, faktanya hingga tahun 2006, buku tersebut sudah dicetak ulang sebanyak 6 kali dan telah terjual hingga 50 ribu kopi. Lihat, Cahyo Junaedy, *Saksi di Gerbang Orde Baru*, Harian Tempo, Suplemen Ruang Baca edisi 24 Januari 2006.

91 Buku ini merupakan Karya Prof..William Montgomery Watt dan diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal dari judul aslinya, *Islamic Fundamentalism and Modernity*. Buku ini diterbitkan oleh Raja Grafindo pertama kali pada tahun 1997 dan dicetak ulang pada tahun 2001.

92 Dalam edisi Inggrisnya, buku yang ditulis oleh Ali Syariati ini berjudul *Man and Islam* dan di Indonesia, diterjemahkan oleh Amien Rais dengan judul diatas. Sebelumnya, buku ini diterbitkan oleh penerbit Shalahuddin Press, Yogyakarta, dan tahun 1995. Edisi pertama buku ini dicetak sebanyak 5000 eksemplar dan terjual habis dalam rentang waktu yang relatif pendek, 4 bulan. Buku selanjutnya diterbitkan kembali oleh Raja Grafindo pada tahun 1995.

93 *Pasar Buku Islam Tengah Menggeliat,* Kompas, 15 November 2003, lihat lebih lanjut dalam http://www2.kompas.com, (Di akses Juni 2008)

94 Tentang buku-buku yang telah diterbitkan, lihat, http://bumiaksara.co.id/amzah.php.

95 Dalam konteks penerbitan di Indonesia, termasuk untuk buku Islam, ukuran yang digunakan untuk mengukur bahwa sebuah buku termasuk dalam kategori *best seller* adalah bahwa buku tersebut telah terjual lebih 30 ribu eksemplar. Satnadar ini mengacu kepada batasan angka yang diberikan oleh penerbit Gema Insani Press, Lihat, "*Buku Bertema Keluarga*", dalam http://www.republika.co.id/

96 Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 1.
97 Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 204.
98 Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 204.
99 Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 54-55.
100 Eickelman dan Anderson, "Redefining Muslim Publics," hal. 1-8, sebagaimana dikutip Burhanudin, "The Fragementation of Religious Authority," hal. 55.

BAB VII

Gerakan Politik Islam di Indonesia

Politik umat Islam di Indonesia sejak akhir abad ke-20 M hingga awal abad ke-21 M ini mengalami perkembangan yang cukup penting. Secara umum perjuangan politik umat Islam di Indonesia mengalami tranformasi mengikuti perkembangan demokrasi di Indonesia. Umat Islam menjadi bagian terpenting bangsa Indonesia dalam menguatkan proses konsolidasi demokrasi. Karenanya, tidak mengherankan jika Indonesia saat ini dianggap sebagai model penerapan demokrasi yang paling penting di dunia. Namun demikian, keberhasilan Indonesia menuju konsolidasi demokrasi bukanlah tanpa tantangan. Sejauhmana umat Islam, terutama partai-partai Islam menjalankan peran politiknya untuk dapat berkontribusi dalam konsolidasi demokrasi? Perlu adanya analisa yang mendalam tentang dinamika politik umat Islam di Indonesia dari awal kemerdekaan hingga saat ini.

Secara umum perjuangan politik umat Islam di Indonesia mengalami transformasi mengikuti perkembangan demokrasi di Indonesia. Umat Islam menjadi bagian terpenting bangsa Indonesia dalam menguatkan proses konsolidasi demokrasi. namun demikian. keberhasilan Indonesia menuju konsolidasi demokrasi bukanlah tanpa tantangan.

Momentum penting untuk melihat perkembangan baru peran politik umat Islam di Indonesia salah satunya adalah hadirnya strategi baru umat Islam dalam merespon *regim* Orde Baru yang represif. Perubahan strategi yang cenderung koperatif dan berbeda dengan strategi lama yang lebih konfrontatif dalam hubungannya antara Islam dan negara telah melahirkan sebuah pendekatan baru dalam berpolitik. Pendekatan baru itu menjadikan Islam lebih akomodatif dan

bisa diterima secara luas oleh regim yang berkuasa[1]. Secara umum umat Islam di Indonesia kemudian lebih memfokuskan pada perjuangan Islam yang bersifat substantif dibanding legal formal sehingga umat Islam di Indonesia lebih mudah menyesuaikan diri dengan arus demokrasi yang sedang berkembang. Namun demikian di balik keberhasilan umat Islam dalam melahirkan strategi baru ini, ternyata juga masih memunculkan kelompok-kelompok kecil yang berhaluan Islam garis keras yang menolak model perjuangan Islam dari dalam sistem dan menekankan pada penerapan subtansi nilai-nilai Islam dalam berpolitik. Mereka ini menuntut penerapan syariah Islam dan merubah sistem dan perundangan yang berlaku di Indonesia secara secara frontal[2].

Dari sisi perkembangan partai-partai Islam, saat ini ada dua tipe partai politik Islam di Indonesia yaitu partai Islam berbasis massa Islam dan partai Islam berideologi Islam. Saat ini partai-partai yang dikategorikan sebagai partai-partai Islam adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB) sementara Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanah Nasional (PAN) walaupun merupakan partai-partai yang berbasiskan umat Islam tetapi menyatakan diri sebagai partai terbuka.

Dari sisi perkembangan partai-partai Islam, saat ini ada dua tipe partai politik Islam di Indonesia yaitu partai Islam berbasis massa Islam dan partai Islam berideologi Islam. Kedua partai ini berbeda dalam hal azas yang mereka gunakan tetapi memiliki kesamaan dalam memperjuangkan aspirasi umat Islam dan dukungan terhadap demokrasi. Saat ini partai-partai yang dikategorikan sebagai partai-partai Islam adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB) sementara Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanah Nasional (PAN) walaupun merupakan partai-partai yang berbasiskan umat Islam tetapi menyatakan diri sebagai partai terbuka. Secara umum perbedaan-perbedaan penting tidak begitu nampak karena partai-partai di Indonesia baik yang disebut dengan partai Islam, nasionalis maupun sekuler memiliki program kerja yang hampir sama. Ini terjadi karena banyak dijumpai aktifis-aktifis Islam yang ternyata bergabung dengan partai-partai nasionalis dan sekuler.

Gerakan Politik Sebelum Kemerdekaan

Menjelang kemerdekaan Indonesia umat Islam tampil mendirikan berbagai organisasi pergerakan menuntut kemerdekaan Indonesia. Sebagian besar organisasi-organisasi itu pada awalnya memfokuskan kegiatan pada bidang dakwah, pendidikan dan sosial namun seiring dengan perkembangan waktu terus berkembang menjadi organisasi politik. Mereka mulai menyadari bahwa dakwah Islam tidak dapat lagi hanya menggantungkan pada model tradisional tetapi harus melalui organisasi yang lebih modern dan terstruktur guna melawan dominasi Belanda dan penetrasi Kristen.[3] Perubahan-perubahan dilakukan dengan cara melakukan pembaharuan di bidang keagamaan, pendidikan dan politik.

Tiga ulama besar asal Indonesia yang mengajar di Masjidil Haram memiliki pengaruh besar terhadap lahirnya gerakan sosial, keagamaan dan politik di Indonesia sebelum kemerdekaan. Ketiga ulama itu adalah Syaikh Nawawi al-Bantani (wafat 1897), Syaikh Ahmad Khatib (wafat 1915) dan Syaikh Mahfuzh at-Turmusi (wafat 1920). Ketiga syaikh ini menurut Bruinessen[4] merupakan ulama-ulama Indonesia yang memiliki kedudukan tertinggi di Masjidil Haram karena setelah itu tidak ada lagi orang-orang Indonesia yang memiliki kedudukan setara dengan mereka.Ketiganya berhasil melahirkan tokoh-tokoh Islam baik yang berlatang belakang tradisional maupun modern.

Tiga ulama besar asal Indonesia yang mengajar di Masjidil Haram memiliki pengaruh besar terhadap lahirnya gerakan sosial, keagamaan dan politik di Indonesia sebelum kemerdekaan. Ketiga ulama itu adalah Syaikh Nawawi al-Bantani (wafat 1897), Syaikh Ahmad Khatib (wafat 1915) dan Syaikh Mahfuzh at-Turmusi (wafat 1920).

Nawawi Banten adalah pengarang paling produktif. Di samping menulis kitab tafsir, dia juga menulis berbagai kitab dalam disiplin ilmu Islam yang dipelajari di pesantren. Dia memberikan penjelasan secara lengkap matan kitab-kitab di pesantren dan sekaligus melengkapi dan mengoreksi isinya[5]. Karenanya, tidak mengherankan apabila dia dianggap sebagai guru paling terkenal bagi para kyai dan ulama tradisional di pesantren-pesantren di Indonesia. Ulama pembaharu Ahmad Khatib pun menganggap Nawawi Banten ini sebagai gurunya. Karya-karyanya lebih dari 22 buku masih dipakai di kalangan pesantren dan 11 judul kitabnya merupakan kitab-kitab yang paling banyak digunakan di pesantren-pesantren di antara 100 kitab yang ada (Bruinessen,1990).

Di Minangkabau lahir tokoh agama yang sangat berpengaruh dan menjadi guru bagi ulama-ulama pembaharu Islam di Sumatera, Jawa dan daerah-daerah lainnya. Ulama ini bernama Syaikh Ahmad Khatib yang lahir di Bukittinggi pada tahun 1855. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar Ahmad Khatib pada tahun 1876 melakukan perjalanan ke Mekkah dan menetap di sana. Di Tanah Suci dia kemudian mendapatkan kedudukan tinggi dan terhormat sebagai imam dari mazhab Syafi'i di Masjidil Haram. Kedudukan yang terpandang yang pernah diraih oleh orang Indonesia di Mekkah. Ahmad Khatib memiliki hubungan yang erat dengan orang-orang Indonesia yang menunaikan ibadah haji dan belajar agama Islam di Tanah Suci. Melalui murid-murid ini terjalin hubungan yang erat dengan umat Islam di Indonesia karena sebagian besar murid-muridnya mengajarkan ilmunya di penjuru daerah di Indonesia sepulang mereka dari Tanah Suci. Di antara murid-murid Ahmad Khatib yang terkenal adalah Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, Haji Ahmad Dahlan, Syaikh Sulaiman Ar-Rasuli dan Kyai Haji Hasyim Asj'ari.

Nawawi Banten adalah pengarang paling produktif. Karenanya, tidak mengherankan apabila dia dianggap sebagai guru paling terkenal bagi para kyai dan ulama tradisional di pesantren-pesantren di Indonesia. Di Minangkabau lahir tokoh agama yang sangat berpengaruh dan menjadi guru bagi ulama-ulama pembaharu Islam di Sumatera, Jawa dan daerah-daerah lainnya. Ulama ini bernama Syaikh Ahmad Khatib yang lahir di Bukittinggi tahun 1855.

Di samping mengajarkan fikih mazhab Syafi'i, Syaikh Ahmad Khatib memberikan kesempatan kepada murid-muridnya untuk membaca tulisan-tulisan karya pembaharu Muhammad Abduh dari Mesir yang dimuat dalam majalah *al-Urwah al-Wusqa* dan tafsir *al-Manar*[6]. Di sinilah pengaruh tentang ide-ide politik terus berkembang dan mendorong perjuangan politik di Indonesia.Gerakan modern Islam di Indonesia diawali dari murid-murid Ahmad Khatib di Minangkabau dan daerah-daerah lain di Indonesia yang menjadi pusat penyebaran dan pengembangan Islam.

Syaikh Mahfuzh Termas adalah ulama ketiga dari Indonesia yang menduduki posisi penting di Mekkah. Dia bahkan lebih dihormati di kalangan kyai-kyai Jawa dibanding Kyai Nawawi. Dia berhasil menyelesaikan pendidikan Islam di bawah bimbingan ulama-ulama terkenal di Mekkah dan menjadi ahli qira'ah. Dia menulis kitab empat jilid yang digunakan di pesantren dan termasuk ulama Indonesia yang pertama mengajarkan hadits Shahih Bukhari kepada murid kesayangannya, Hasyim Asj'ari, yang kelak mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama (NU).

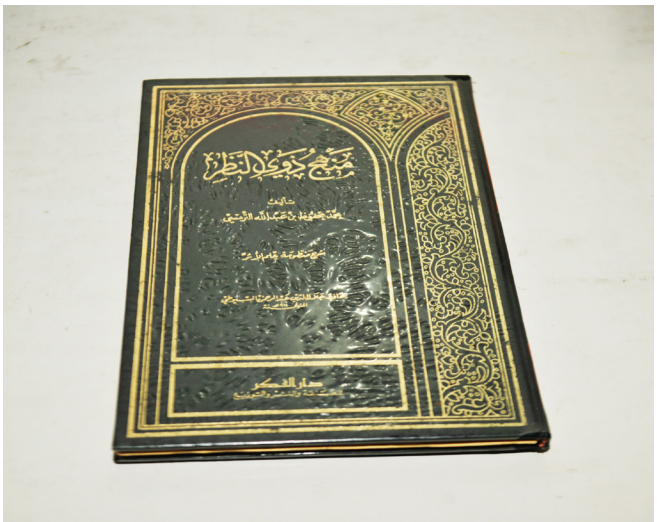
Syaikh Mahfuzh Termas adalah ulama ketiga dari Indonesia yang menduduki posisi penting di Mekkah. Dia bahkan lebih dihormati di kalangan kyai-kyai Jawa dibanding Kyai Nawawi[7]. Dia berhasil menyelesaikan pendidikan Islam di bawah bimbingan ulama-ulama terkenal di Mekkah dan menjadi ahli *qira'ah*. Dia menulis kitab empat jilid yang digunakan di pesantren dan termasuk ulama Indonesia yang pertama mengajarkan hadits Shahih Bukhari kepada murid kesayangannya, Hasyim Asj'ari, yang kelak mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama (NU).

Sebelum kemerdekaan sebagian besar umat Islam bersatu dalam satu wadah partai politik menghadapi penjajahan Belanda. Tidak pada perbedaan yang mencolok di kalangan umat Islam yang bergerak di bidang politik dan perbedaan itu hanya perbedaan antara kelompok santri dan abangan. Perbedaan pandangan antara kelompok santri dan abangan dapat dilihat dari perbedaan mereka dalam hal ideologi negara yang akan didirikan. Kelompok santri menuntut untuk mendirikan Negara Indonesia berlandaskan pada syariat Islam sedangkan kelompok abangan menginginkan negara nasional yang mencakup semua penduduk Indonesia tanpa ada perbedaan agama[8]. Kelompok santri pada umumnya berjuang melalui partai-partai Islam dan kelompok abangan mendukung partai-partai berideologi nasionalisme, komunisme dan Kristen.

Kebijakan pemerintah Hindia Belanda dalam politik Etis tahun 1901 yang memberikan kesempatan pendidikan bagi Indonesia dan Undang-undang Desentralisasi tahun 1903 yang memberikan hak kepada penduduk lokal di Indonesia untuk membentuk suatu Dewan Perwakilan, di Indonesia mulai tumbuh berbagai organisasi dan partai politik. Amir[9] menjelaskan bahwa setelah munculnya kebijakan-kebijakan itu terdapat tiga kategori partai-partai di Indonesia: (1) partainya keturunan Belanda, (2) partainya keturunan Cina, dan (3) Partainya orang Indonesia. Untuk partai yang didirikan oleh orang-orang Indonesia dapat dikelompokkan dalam partai yang berdasarkan Islam dan nasionalis. Sementara Benda[10] mengelompokkan dalam dua kategori yang hampir sama yaitu kelompok nasionalis Islam dan nasionalis sekuler. Pembagian ini didasarkan pada realita bahwa kedua kelompok ini sebenarnya sama-sama memperjuangkan ide-ide kebangsaan hanya saja berbeda dalam hal menempatkan posisi agama. Kelompok pertama menjadikan Islam sebagai dasar perjuangan membangun cita-cita negara Indonesia sementara kelompok kedua bersifat netral terhadap agama.

Kelompok santri menuntut untuk mendirikan Negara Indonesia berlandaskan pada syariat Islam sedangkan kelompok abangan menginginkan negara nasional yang mencakup semua penduduk Indonesia tanpa ada perbedaan agama8. Kelompok santri pada umumnya berjuang melalui partai-partai Islam dan kelompok abangan mendukung partai-partai berideologi nasionalisme, komunisme dan Kristen.

Perjuangan umat Islam bisa dibedakan berdasarkan strategi mereka dalam menghadapi penjajahan. Sebagian dari mereka ada yang melakukan perlawanan kepada pendudukan penjajah Belanda dan Jepang secara revolusioner dan ada sebagian mengambil strategi koperatif[11]. Namun baik kelompok yang menempuh cara-cara perlawanan maupun koperatif, kedua-duanya memiliki cita-cita yang sama yaitu memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Kelompok koperatif biasanya diwakili oleh kelompok modernis (reformis) sementara kelompok yang melawan penjajahan diwakili kelompok tradisionalis. Kelompok modernis sebagian besar mendapatkan pendidikan dari sekolah-sekolah yang didirikan



Kitab Manhaj Zawin Nazhar fi Syarhi Manzhumati `Ilmil Atsar ditulis oleh Syaikh Mahfuzh Termas. Kandungannya membicarakan Ilmu Mushthalah Hadits merupakan Syarh Manzhumah `Ilmil Atsar karangan Imam Jalaluddin as-Suyuthi. Kitab ini banyak dipelajari di berbagai pesantren di Indonesia.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Muhibah zil Fadhli `ala Syarh al-'Allamah Ibnu Hajar Muqaddimah Ba Fadhal, Kitab fiqh empat jilid ini, yang dikarang oleh Syaikh Mahfuzh Termas, merupakan syarah atau komentar atas karya Abdullah Ba Fadhl "Al-Muqaddimah Al-Hadhramiyyah".
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Belanda sebagai akibat dari kebijakan politik etis Belanda sementara mereka yang mengobarkan semangat perlawanan biasanya berasal dari pendidikan Islam lokal (pesantren). Sebagian besar murid-murid Nawawi Banten dan Mahfuhz Termas mengembangkan organisasi bercorak tradisionalis sementara murid-murid Ahmad Khatib cenderung menjalankan Islam bercorak reformis. Di samping didominasi oleh ulama-ulama trandisionalis, kelompok Islam non koperatif juga diwakili oleh pemuda Islam revolusioner yang terpengaruh oleh faham sosialisme[12].

Secara umum pendekatan Islam politik dalam pergerakan-pergerakan Islam tidak banyak mengedepankan perbedaan-perbedaannya karena memiliki tujuan yang sama yaitu menjadikan indonesia merdeka melalui perjuangan umat Islam. Mereka mencita-citakan terciptanya sebuah negara yang berdasarkan pada ideologi Islam. Mereka bersatu padu mewujudkan cita-cita Islam itu. Beberapa tokoh-tokoh Islam yang terkenal adalah Achmad Dahlan, Hasyim Asj'ari, Cokroaminoto, dan Agus Salim. Kelompok Islam politik secara ideologi berhadapan dengan kelompok nasionalis dan sosialis yang memiliki cita-cita yang berbeda dalam mewujudkan negara Indonesia. Beberapa tokoh nasionalis adalah Sukarno, Hatta dan Mohammad Yamin sementara tokoh-tokoh sosialis adalah Tan Malaka, Muso dan Semaun. Karenanya, di awal kemerdekaan dalam hal ideologi pergerakan-pergerakan nasional di Indonesia di bagi dalam tiga kelompok besar yaitu kelompok Islam, nasionalis dan sosialis[13].

Kelompok Islam politik secara ideologi berhadapan dengan kelompok nasionalis dan sosialis yang memiliki cita-cita yang berbeda dalam mewujudkan negara Indonesia. Tokoh-tokoh Islam yang terkenal adalah Ahmad Dahlan, Hasyim Asyari, Cokroaminoto dan Agus Salim. Beberapa tokoh nasionalis adalah Sukarno, Hatta dan Mohammad Yamin sementara tokoh-tokoh sosialis adalah Tan Malaka, Muso dan Semaun.

Pintu masuk Perguruan Thawalib Padang Panjang Bagian Putra yang didirikan sejak 1911.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Menurut Deliar Noer[14] penyebaran gerakan pembaharuan Islam yang kemudian melahirkan gerakan politik umat Islam di Indonesia di mulai dari Minangkabau. Dari Minangkabau arus pembaharuan yang bermuara dari Syaikh Ahmad Khatib ini menyebar ke berbagai daerah di Indonesia. Hanya saja walaupun gerakan pembaharu pada awalnya berkembang di Minangkabau tetapi organisasi politik umat Islam pertama kali muncul di Jawa. Sekolah Thawalib misalnya mengalami perubahan dengan memfokuskan pada urusan politik setelah pada tahun 1923 seorang guru Thawalib bernama Datuk Batuah datang dari Jawa dan membawa pengaruh komunis yang lebih mencerminkan sikap radikal melawan penjajah dibanding faham materialisme itu sendiri. Namun demikian peralihan politik para guru dan siswa di Sekolah Thawalib Padang Panjang terjadi secara perlahan-lahan melalui bacaan koran-koran dan majalah-majalah yang membahas masalah politik termasuk masalah-masalah tentang Sarekat Islam. Seorang wakil presiden Sarekat Islam, Abdul Muis, sering mengunjungi daerah asalnya untuk mengurus kepentingan-kepentingan rakyat. Pengaruh komunis yang dibawa oleh Datuk Batuah menimbulkan polemik di kalangan ulama di Minangkabau dan akhirnya pada tahun 1924 Persatuan Guru-Guru Agama Islam menyepakati sebuah keputusan menolak komunisme dan menyatakan sebagai ajaran yang bertentangan dengan Islam[15].

Kegiatan-kegiatan politik umat Islam di Indonesia secara umum dipelopori oleh Sarekat Islam (SI). SI didirikan di Solo pada tanggal 11 November 1912 yang merupakan kelanjutan dari organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI). SDI didirikan pada tanggal 16 Oktober 1905 oleh Haji Samanhoedi memiliki tujuan untuk memajukan ekonomi umat Islam dalam menghadapi persaingan bisnis dengan pedagang-pedagang Cina. SDI pada awalnya menghimpun para pedagang batik lokal di Solo yang merasa direndahkan oleh orang-orang Cina.

Sarekat Islam

Kegiatan-kegiatan politik umat Islam di Indonesia secara umum dipelopori oleh Sarekat Islam (SI). SI didirikan di Solo pada tanggal 11 November 1912 yang merupakan kelanjutan dari organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI). SDI didirikan pada tanggal 16 Oktober 1905 oleh Haji Samanhoedi memiliki tujuan untuk memajukan ekonomi umat Islam dalam menghadapi persaingan bisnis dengan pedagang-pedagang Cina. SDI pada awalnya menghimpun para pedagang batik lokal di Solo yang merasa direndahkan oleh orang-orang Cina. Keturunan Cina ini menganggap dirinya lebih tinggi dan memposisikan sejajar dengan orang-orang Belanda. Pada awalnya baik pedagang lokal maupun Cina biasa bekerjasama di antara mereka namun setelah Revolusi Cina pada tahun 1911

para pedagang Cina mulai membatasi diri. Di samping itu SDI juga melindungi para anggotanya dari tekanan kaum bangsawan yang tidak memenuhi hak-hak rakyat biasa dan sering melakukan diskriminasi. Misalnya, rakyat biasa tidak diperbolehkan memakai batik motif tertentu, dilarang memakai kereta di daerah tertentu dan juga berbagai perlakuan-perlakuan lain yang merendahkan. Karenanya, SDI menjadi benteng perjuangan bagi para pedagang pribumi untuk mengangkat derajatnya di depan para pedagang Cina dan bangsawan.

Seiring dengan perkembangan organisasi ini yang tidak hanya memfokuskan pada asosiasi pedagang muslim saja tetapi mulai meluaskan bidang cakupannya terutama pada bidang politik, SDI kemudian melakukan tranformasi menjadi Sarekat Islam. Pendiri SDI, H. Samanhoedi juga menjadi presiden pertama SI mulai melakukan penataan organisasi antara lain dengan peningkatan kepemimpinan, penyusunan anggaran dasar dan penataan hubungan antara organisasi pusat dengan daerah. Anggaran dasar organisasi ini pertama dirumuskan tanggal 11 November 1911 oleh Raden Mas Tirtoadisurjo yang merupakan salah satu tokoh SI yang memiliki pendidikan tinggi. Dalam anggaran dasar itu disebutkan bahwa bagi kaum muslimin diwajibkan untuk turut mencapai kemajuan dengan cara mendirikan perhimpunan yang disebut dengan Sarekat Islam. Sarekat Islam berusaha untuk menjadikan anggota-anggota untuk bergaul seperti saudara, mewujudkan kerukunan dan tolong menolong satu sama lainnya serta mengangkat derajat rakyat guna mendapatkan kemakmuran, kesejahteraan dan kebesaran negeri[16].

SI mendapatkan sambutan yang luas dari masyarakat Indonesia dan secara cepat mengembangkan cabang-cabangnya di daerah-daerah. Peningkatan kegiatan SI ini menjadikan kekhawatiran Residen Surakarta karena banyaknya kegiatan yang tidak lagi bisa diawasi sehingga organisasi ini dibekukan penguasa setempat. Perkelahian dengan golongan Cina meningkat dan pemogokan yang dilakukan oleh pekerja-pekerja perkebunan mulai bermunculan. SI dianggap berada di balik kerusuhan-kerusuhan di daerah-daerah. Namun pembekuan yang dilakukan oleh Residen Surakarta ini kemudian dicabut dengan catatan anggaran dasar organisasinya dirubah sehingga kedudukan organisasi hanya terbatas di daerah Surakarta saja.

Oemar Said Tjokroaminoto menggantikan H. Samanhoedi sebagai ketua SI
Sumber: Perpustakaan Nasional

Kegiatan SI mulai mengalami kemajuan ketika H. Samanhoedi berhasil meyakinkan Oemar Said Tjokroaminoto untuk memimpin organisasi dan menjadikan SI sebagai organisai yang kuat. Tjokroaminoto adalah sosok berwibawa yang memiliki pendidikan tinggi dibandingkan dengan H. Samanhoedi itu sendiri. Tanpa memperhatikan peraturan dari Residen

No. 20
30 April
1922

TJAJA HINDIA

TAHOEN
KE
SEPOELOEH

REDACTEUR
SOETAN TOEMENGGOENG
BATAVIA

O. S. TJOKROAMINOTO

Dengan poetoesan hakim mendjatoehkan hoekoeman atas diri toean R. Ooemar Said Tjokroaminoto, pengetoea pechimpoenan Serikat Islam, terdakwa doea kali melakoekan soempah palsoe, seakan inilah akan djadi penoetoep perkara Tjimareme atau penémbakan Hadji Hassan, jang terdjadinja dalam waktoe soesah, jaitoe dalam waktoe pembagian makanan dilakoekan oléh pemerintah. Karena perkara Tjimareme ini banjaklah pengandjoer bangsa jang mendjadi koerban, sedangkan doedoek perkara jang sebenarnja beloemlah dapat dipastikan. Terboekti oléh beberapa karangan-karangan dalam soerat-soerat kabar dan djoega oléh sangkalan toean Alimin, poen koerban Tjimareme, waktoe pemeriksaan Tjokro dilakoekan dan poela oléh keterangan toean Prof. G.A.J. Hazeu, goeroe sekolah tinggi di-Leiden dalam soerat kabar dinegeri Belanda baroe-baroe ini.

Soenggoehpoen hakim pada 28 April 1922 telah membébaskan toean Tjokro dalam perkara Afd. B. (Hadji Hassan) dan menghoekoem 1 tahoen lamanja, karena terdakwa bersoempah palsoe, tetapi siterdakwa tetap menerangkan ia tiada bersalah dalam hal ini.

Waktoe hoekoeman didjatoehkan, hari itoe djoega teroes siterdakwa meminta soepaja pemeriksaan perkaranja dioelang kembali oléh hakim jang lebih tinggi.

Lebih dari sepoeloeh tahoen toean Tjokroaminoto bekerdja mendjadi pengetoea Serikat Islam oentoek keperloean pemerintah dan ra'iat. Dalam waktoe jang sedemikian itoe beloemlah sekali djoega ditoentoet dimoeka hakim, karena bersalah dalam melakoekan pekerdjaannja dalam menoentoet hak kepada jang tertinggi oentoek keperloean ra'iat banjak. Baroelah sekali ini karena didakwa memberi keterangan jang ta' benar.

Apakah kebadjikan orang ini bagi pemerintah dan ra'iat Hindia? Bagi ra'iat dikoerbankannja dirinja dan kepada pemerintah dikemoekakannja segala keberatan dan kehendak ra'iat. Djadi oentoek memperdekatkan ra'iat dengan pemerintah.

Dialah jang mendjadi pemoeka oentoek kaoemnja bagi menoedjoe soeatoe benda jang moelia dan tinggi. Dialah jang memboekakan mata kaoemnja oentoek bergerak dan dialah jang mengerahkan segala meréka jang berdiri pada sisinja dalam perdjalanan mentjapai tjita-tjita itoe. Dialah poela seorang jang menerbitkan perasaan ra'iat kembali, soepaja beroesaha sedapat-dapat, boléh mentjampoeri oeroesan roemah tangga sendiri.

Pendéknja toean Tjokroaminoto jaitoe seorang pengandjoer bangsa jang bergerak dengan keras, tetapi sabar dan selaloe memilih djalan jang halal oentoek memperoléh tjita-tjita jang terkandoeng pada tiap-tiap bangsa ja'ni *kemerdékaan*.

Sj.

Artikel mengenai Tjokroaminoto di Tjaja Hindia. dalam artikel ini dikemukanan bahwa Tjokroaminoto adalah pejuang yang keras memperjuangkan kemerdekaan rakyat Indonesia

Sumber: Perpustakaan Nasional

Surakarta Tjokroaminoto mulai mengembangkan SI sebagai organisasi yang memiliki cabang menyebar ke seluruh penjuru Indonesia. Dia pun kemudian meminta pengakuan dari pemerintah dan menuntut agar pengawasan preventif dan represif secara administratif ditiadakan. Perubahan SI di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto yang bersifat nasional ini ditandai dengan diadakannya kongres SI pertama di Surabaya pada bulan Januari 1913 yang dihadiri oleh utusan-utusan dari berbagai daerah di Jawa dan di luar Jawa yang meliputi tiga wilayah organisasi yaitu wilayah Jawa Timur (Sulawesi, Bali, Lombok, Sumbawa dan pulau-pulau di bagian Indonesia Timur), Jawa Tengah (meliputi Kalimantan) dan Jawa Barat (meliputi Jawa Barat dan Sumatera). Untuk memenuhi peraturan Hindia Belanda yang mensyaratkan organisasi tidak bersifat nasional maka SI berusaha untuk tetap melakukan kordinasi dan kerjasama dengan SI di daerah-daerah. Pada akhirnya dalam pertemuan khusus di Yogyakarta, 18 Februari 1914 SI kemudian membentuk sebuah kepengurusan pusat dengan menunjuk H. Samanhoedi sebagai ketua kehormatan dan Tjokroaminoto sebagai ketua dan Gunawan sebagai wakil ketua. Tjokroaminoto secara resmi menjalankan kepengurusan harian organisasi guna merealisasikan cita-citanya. Pada tanggal 18 Maret 1916 Pengurus Central Sarekat Islam disahkan oleh pemerintah Hindia Belanda.

Sosok yang paling terkenal dalam SI adalah Tjokroaminoto. Dia sering dianggap sebagai satu-satunya dalam organisasi ini dan terus dipertahankan hingga akhir hayatnya di tahun 1934. Di masa Tjokroaminoto SI mengalami perkembangan pesat dibanding masa-masa awal SI di bawah kepemimpinan H. Samanhoedi. Keterbatasan pendidikan yang dimiliki oleh H. Samanhoedi menjadikan organisasi tidak memiliki program kerja yang jelas. Tjokroaminoto cenderung memperlihatkan sikap mendua terhadap pemerintah Hindia Belanda. Pada satu sisi menunjukkan sikap loyal kepada pemerintah tetapi pada sisi yang lain membangun sikap kebangsaan, menuntut hak-hak kemanusiaan dan memperbaiki nasib rakyat Indonesia. Dia menolak anggapan bahwa SI adalah sebuah parti politik maupun sebuah partai yang menginginkan revolusi. Sikapnya bisa dipahami karena pada waktu itu memang aturan dari pemerintah Hindia Belanda menyatakan bahwa partai politik tidak diijinkan berdiri[17]. Dalam perjuangan politiknya dia lebih menunjukkan sikap bekerjasama (koperatif) dengan pemerintah.

Kegiatan politik SI semakin menonjol setelah kongres-kongres SI mulai menggunakan kongres nasional. Usaha-usaha SI ini mununjukkan bahwa SI merupakan organisasi nasional yang memiliki cabang di daerah-daerah dan para pemimpinnya memiliki kesadaran penuh untuk membangkitkan semangat nasionalisme dengan menjadikan Islam sebagai dasar ajarannya. Penggunaan kata nasional pun bagi Tjokroaminoto dimaksudkan sebagai upaya untuk berjuang menuntut pemerintah sendiri atau paling tidak diberikannya hak untuk mengemukakan suara dalam masalah-masalah politik. Dengan nasionalisme inilah kemudian diharapkan sebuah kemerdekaan bagi Indonesia dapat diraih dengan cepat.

Dimensi politik dari SI secara jelas dirumuskan dalam azas dan program kerja dalam kongres nasional kedua tahun 1917. SI menuntut pendirian dewan-dewan daerah, perluasan hak-hak Dewan Rakyat (Volksraad) dengan harapan menjadikan dewan rakyat ini sebagai lembaga perwakilan yang benar-benar mewakili rakyat secara umum. SI juga meminta agar hak-hak politik dapat berjalan secara terbuka, menuntut penghapusan kerja paksa dan adanya izin untuk bepergian. Sebenarnya terjadi perbedaan di kalangan SI antara mendukung untuk bergabung dengan Volksraad dan menolaknya. Tjokroaminoto, Abdul Moeis dan Agus Salim selaku pimpinan Central Sarekat Islam cenderung menerima keberadaan Volksraad sementara Semaun, ketua SI cabang Semarang menolaknya karena dianggapnya hanya permainan belaka dari pemerintah Hindia Belanda. Pada tahun 1918 Tjokroaminoto dan Moeis diangkat menjadi anggota volksraad.

Perdebatan tentang volksraad menghangat kembali ketika terjadi penolakan dewan ini terhadap mosi dari partai untuk mengurangi luas tanah yang digunakan untuk penanaman tebuh sebesar 25%. Demi memperjuangkan mosi yang dianggap untuk menjamin kepentingan rakyat, beberapa pemimpin SI yang dulunya mendukung keberadaan dewan rakyat itu mulai mempersoalkannya dan menunut agar Tjokroaminoto dan Moeis keluar dari Dewan tersebut. Perkembangan berikutnya SI mulai mengubah strateginya yang koperatif menjadi non koperatif terhadap pemerintah Hindia Belanda. Ini terjadi terutama sejak Tjokroaminoto dipenjarakan pihak Belanda pada tahun 1921 dan tuntutan untuk mengembalikan pimpinan SI dalam Dewan Rakyat tidak dipenuhi. Kebijakan SI yang bersifat non koperatif ini kemudian dikenal dengan sebutan konsep hijrah. Politik hijrah ini dikembangkan lebih lanjut dalam bentuknya yang lebih radikal oleh Kartosuwiryo dengan mendirikan lembaga Suffah sebagai lembaga pengkaderan partai. Karena dianggap menjalankan lembaga secara individu dan tidak mewakili kepentingan SI maka pada tahun 1939 Kartosuwiryo dipecat SI. Cabang-cabang di daerah-daerah dilarang melakukan hubungan dengan Kartosuwiryo. Kartosuwiryo pun kemudian mendirikan Darul Islam yang memiliki basis kuat di Jawa Barat.

Karena dianggap menjalankan lembaga secara individu dan tidak mewakili kepentingan SI maka pada tahun 1939 Kartosuwiryo dipecat SI. Cabang-cabang di daerah-daerah dilarang melakukan hubungan dengan Kartosuwiryo. Kartosuwiryo pun kemudian mendirikan Darul Islam yang memiliki basis kuat di Jawa Barat.

Kelompok Komunis berusaha untuk mempengaruhi organisasi-organisasi lain termasuk SI untuk mendukung pergerakan rakyat yang dimotori oleh pihak Komunis. Pada Kongres di Surabaya tahun 1921 mendukung untuk mengeluarkan orang-orang Komunis dari SI. Keberhasilan SI melepaskan diri dari pengaruh komunis dan aliran-aliran lain yag tidak sepenuhnya berlandaskan Islam menguatkan kelompok Islam reformis dalah tubuh SI. SI menjalin hubungan yang kuat dengan Muhammadiyah ditandai dengan didirikannya sebuah organisasi kepemudaan Islam yaitu Jong Islamieten Bond (JIB) pada tahun 1925.

Memang sebelum lahirnya politik hijrah, SI menggencarkan mosi-mosi untuk disampaikan di Dewan sebagai saluran untuk memperjuangkan suara rakyat pada waktu itu. Tuntutan yang diajukan kepada pemerintah Hindia Belanda adalah agar kesempatan pengajaran bagi rakyat Indonesia diperluas agar mereka dapat sejajar dengan bangsa Eropa[18]. Mosi-mosi ini dilakukan agar rakyat Indonesia tidak menempuh cara-cara radikal karena kemarahannya kepada pemerintah Belanda. Mengingat pengaruh dari Semaun yang menginginkan perjuangan yang lebih radikal dan tidak kompromi telah membuat perpecahan di kalangan Sarekat Islam. Walaupun pada akhirnya kebijakan non koperatif ditempuh setelah Volksraad tidak lagi mengakomodasi kepentingan SI. Melalui kongresnya di Madiun pada tanggal 17-20 Februari 1923 SI secara resmi melembagakan tujuan-tujuan politiknya dengan merubah namanya menjadi Partai Sarekat Islam[19].

Agaknya kelompok Komunis berusaha untuk mempengaruhi organisasi-organisasi lain termasuk SI untuk mendukung pergerakan rakyat yang dimotori oleh pihak Komunis itu. Abdul Moeis menganggap bahwa kehadiran kelompok Komunis sengaja dikirim oleh Belanda untuk memecah gerakan rakyat. Pertikaian dengan Semaun semakin meningkat ketika golongan komunis menunjukkan ketidakpercayaan kepada kepemimpinan Tjokroaminoto. Pihak kepemimpinan yang menolak pengaruh Partai Komunis Indonesia (PKI) di tubuh SI melakukan usaha-usaha untuk menghilangkan pengaruh komunis itu. Pada Kongres di Surabaya tahun 1921 mendukung untuk mengeluarkan orang-orang Komunis dari SI.

Pertumbuhan komunis di SI ini telah menyebabkan melemahnya organisasi karena adanya perpecahan kelompok yang pro dan anti komunis. Perpecahan juga disebabkan oleh pertentangan dengan pemikiran lain yang tumbuh di SI yaitu dari kalangan aliran Kejawen dan nasionalisme radikal. Namun demikian keberhasilan SI melepaskan diri dari pengaruh komunis dan aliran-aliran lain yag tidak sepenuhnya berlandaskan Islam menguatkan kelompok Islam reformis dalam tubuh SI. SI menjalin hubungan yang kuat dengan Muhammadiyah ditandai dengan didirikannya sebuah organisasi kepemudaan Islam yaitu Jong Islamieten Bond (JIB) pada tahun 1925. JIB kemudian banyak melahirkan tokoh-tokoh di masa depan yang kemudian aktif menyokong Masyumi di pentas nasional.

Hanya saja kerjasama ini tidak berlangsung setelah pemerintah Hindia Belanda atas saran Snouck Hurgronje menjalankan kebijakan politik Islam yang mendorong kegiatan umat Islam di bidang keagamaan dan sosial dan mengawasi secara ketat kegiatan politik. Akibatnya SI yang menerapkan politik non koperatif berselisih dengan Muhammadiyah yang cenderung bekerjasama dengan pemerintah karena beberapa kegiatan Muhammadiyah mengandalkan bantuan subsidi dari pemerintah kolonial. Sikap Muhammadiyah yang menolak mengikuti kebijakan

partai mengakibatkan mengeluarkan kebijakan keanggotaan ganda dalam partai dan mengeluarkan Muhammadiyah dari SI pada tahun 1927.

Keluarnya Muhammadiyah dari SI semakin melemahkan posisi SI. SI juga terlibat perseteruhan dengan kalangan Persatuan Islam mengenai masalah-masalah furu'. Demikian pula SI mendapatkan saingan baru ketika pada tahun 1926 kelompok Islam tradisional mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama. Berdirinya organisasi-organisasi Islam lainnya telah membuat polarisasi umat Islam menjadi semakin besar dan menjauhkan SI dari organisasi-organisasi Islam lainnya. Pada tahun 1927 Sukarno mendirikan Partai Nasional Indonesia (PNI) yang menjadi saingan bagi kedudukan SI dan kepemimpinan Islam dalam pergerakan menuju kemerdekaan Indonesia. Sukarno sendiri pernah menjadi salah satu murid Tjokroaminoto. Karenanya, munculnya PNI menjadikan gerakan di Indonesia dalam politik terbagi menjadi dua kelompok yaitu nasionalis Islam dan nasionalis yang netral agama. Perkembangan ini terus berlangsung hingga masa kemerdekaan. Berdirinya Partai Islam Indonesia pada tahun 1937 juga semakin melemahkan kedudukan SI dalam gerakan nasional di Indonesia. Pada tahun 1938 SI kemudian bergabung dengan organisasi-organisasi Islam lain dalam wadah Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang menjadi cikal bakal berdirinya Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi).

Berdirinya Partai Islam Indonesia pada tahun 1937 juga semakin melemahkan kedudukan SI dalam gerakan nasional di Indonesia. Pada tahun 1938 SI kemudian bergabung dengan organisasi-organisasi Islam lain dalam wadah Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang menjadi cikal bakal berdirinya Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi).

Partai Muslimin Indonesia

Partai Muslimin Indonesia disingkat Permi didirikan di Minangkabau pada tahun 1930 oleh Hadji Iljas Jakub. Tidak lama setelah pendirian Permi Haji Muchtar Luthfi bergabung memperkuat partai ini. Iljas mendapatkan pendidikan agama di Mekkah dan selanjutnya melanjutkan pelajaran di salah satu universitas di Mesir. Di Mesir dia banyak mendapatkan pengalaman politik karena interaksinya dengan Hizb al Wathan, sebuah partai politik di Mesir yang didirikan oleh Mustafa Kamil. Bahkan Iljas sering terlibat dalam diskusi-diskusi dan rapat-rapat kecil yang diadakan oleh partai itu. Di Mesir dia termasuk sosok yang sangat dihormati oleh para mahasiswa Indonesia dan Malaya karena posisinya sebagai wakil ketua Jami'at al Khairiyah. Haji Muchtar Luthfi merupakan anak seorang ulama besar di Bukittinggi Haji Abdul Latif. Pada pertengahan tahun 1920-an ketika orang-orang yang terlibat dalam politik dicurigai oleh pemerintah kolonial, Muchtar pergi ke luar negeri untuk menghindari penangkapan. Setelah menetap di Malaya kemudian dia memutuskan untuk melanjutkan perjalanan ke Mesir. Tidak adanya dana yang cukup menyebabkannya tidak dapat mengikuti pendidikan formal di universitas di Mesir. Dia memutuskan untuk mengikuti kegiatan-kegiatan yang diadakan oleh Hizb al Wathan. Di sinilah kemudian dia mendapatkan pengalaman-pengalaman politik dan memperkuat semangatnya untuk berkontribusi lebih jauh dalam perjuangan kebangsaan di Indonesia[20].

Permi didirikan atas dasar pengamatan mereka terhadap perkembangan SI di Jawa yang mengalami polarisasi antara kubu Islam dan kebangsaan. Oleh karena itu Permi berusaha untuk menggabungkan dua kecenderungan itu karena kedua sifat itu tidak dapat dipisahkan satu sama lain dari diri seorang Muslim.

Mengingat kebijakan non koperatif dan sikap yang kritis terhadap pemerintah kolonial, banyak tokoh-tokoh Permi yang mendapatkan pengawasan ketat. Kondisi semakin berat ketika tokoh-tokoh Permi yaitu Muchtar Luthfi, Iljas Jakub dan Djalaludin Thaib diasingkan ke Digul, Papua. Sebelum masuknya penjajah Jepang mereka kemudian dipindahkan ke Australia oleh Belanda.

Kepulangan Jakub dan Muchtar ke Minangkabau bertepatan dengan masa kemunduran sekolah-sekolah Thawalib karena perselisihan-perselisihan di kalangan Thawalib setelah kehadiran pengaruh komunisme. Thawalib mengalami kebangkitan kembali setelah kegiatan-kegiatan komunisme di Minangkabau dapat dipadamkan. Dua sosok tokoh muda yang baru pulang dari Mesir dan membawa pengalaman-pengalaman politik ini telah berhasil membangkitkan kembali semangat politik di wilayah Sumatera. Permi didirikan atas dasar pengamatan mereka terhadap perkembangan SI di Jawa yang mengalami polarisasi antara kubu Islam dan kebangsaan. Oleh karena itu Permi berusaha untuk menggabungkan dua kecenderungan itu karena kedua sifat itu tidak dapat dipisahkan satu sama lain dari diri seorang muslim[21].

Secara umum Permi menjalankan kebijaka politik non koperatif dengan mencita-citakan Islam yang mulia dan Indonesia yang merdeka. Partai ini sangat menentang kapitalisme dan imperialisme karena dianggap telah menyengsarakan rakyat Indonesia. Oleh karena itu satu-satunya jalan untuk mengangkat derajat rakyat Indonesia adalah dengan mendapatkan kemerdekaan Indonesia. Cita-cita kemerdekaan telah tertanam dalam diri para anggota Permi dan terus diperjuangkan melalui kegiatan politik. Namun demikian Permi tetap melakukan akfitisa di bidang pendidikan dengan mendirikan sebuah Islamic College di Padang pada tahun 1931. Partai ini juga melakukan kegiatan ekonomi dan berusaha untuk memenuhi kebutuhan sendiri dengan gerakan swadesi yang menekankan pada usaha-usaha sesama putra bangsa. Permi membuka cabang-cabangnya di Sumatera Tengah, Bengkulu, Tapanuli, Kalimantan Timur dan Aceh. Karenanya, Permi dianggap sebagai partai alternatif bagi orang-orang Sumatera pada saat SI mengalami kemunduran.

Mengingat kebijakan non koperatif dan sikap yang kritis terhadap pemerintah kolonial, banyak tokoh-tokoh Permi yang mendapatkan pengawasan ketat. Beberapa tokoh-tokoh wanitanya seperti Fatimah Hatta, Ratna Sari, Rasuna Said dan Rasimah Ismail sempat ditahan selama sepuluh hari di Semarang karena pidato-pidatonya yang sangat radikal. Beberapa guru-guru yang berafiliasi dengan Permi pun tidak diperbolehkan mengajar. Kondisi semakin berat ketika tokoh-tokoh Permi yaitu Muchtar Luthfi, Iljas Jakub dan Djalaludin Thaib diasingkan ke Digul, Papua. Sebelum masuknya penjajah Jepang mereka kemudian dipindahkan ke Australia oleh Belanda. Setelah kemerdekaan mereka kembali ke Indonesia. Muchtar Luthfi menetap di Makasar sementara Iljas Jakub dan Djalaluddin Thaib kembali ke Minangkabau[22].

Partai Islam Indonesia

Partai Islam Indonesia didirikan atas kekecewaan beberapa aktifis Islam terhadap konflik internal yang terjadi di tubuh Partai Sarekat Islam Indonesia. Pada tahun 1930 Partai Sarekat Islam diganti menjadi Partai Sarekat Islam Indonesia. SI sendiri kemudian terpecah menjadi beberapa partai kecil seperti kelompok Penyadar dan Komite Kebenaran PSII. Kepemimpinan Tjokroaminoto dan Agus Salim (menggantikan Moeis) tidak efektif lagi karena masalah kesehatan. Pada tahun 1933 dilakukan perubahan terhadap struktur dan dasar partai dimana struktur pimpinan pusat dibagi dua; pertama, Dewan Partai yang berfungsi sebagai dewan pembina (Majelis Tahkim) dan kedua Lajnah Tanfidziyah yang mengurusi kegiatan harian partai. Urusan-urusan harian diserahkan kepada pemimpin-pemimpin yang lebih muda sementara Majelis Tahkim yang terdiri dari pemimpin-pemimpin senior mengawasinya. Namun demikian kaderisasi kepemimpinan tidak terjadi dengan baik ditandai dengan konflik internal dalam hal kepemimpinan partai. Akibatnya Sukiman dan Surjopranoto yang dianggap memiliki kemungkinan persaingan kepemimpinan menerima pemecatan. Agus Salim sendiri yang memiliki posisi penting dalam partai tidak secara otomatis menggantikan Tjokroaminoto yang meninggal tahun 1934 karena kedudukan Tjokroaminoto digantikan oleh saudaranya yang bernama Abikusno Tjokrosujoso.

Partai Islam Indonesia didirikan atas kekecewaan beberapa aktifis Islam terhadap konflik internal yang terjadi di tubuh Partai Sarekat Islam Indonesia. Pada tahun 1930 Partai Sarekat Islam diganti menjadi Partai Sarekat Islam Indonesia.

Secara umum pemecatan terhadap Sukiman pada tahun 1933 telah menyebabkan kecaman dari berbagai kalangan. Pengurus-pengurus cabang di daerah-daerah meminta pimpinan partai agar meninjau ulang keputusan pemecatan itu atau paling tidak melakukan referendum untuk melihat keabsahan kebijakan yang dikeluakan oleh partai. Mereka yang tidak setuju dengan pemecatan kemudian membuat kelompok baru yang diberi nama Persatuan Islam Indonesia yang mendasarkan kegiatannya pada dasar Islam, nasionalisme dan swadaya. Persatuan Islam Indonesia terus menggalang dukungan dengan PSII Cabang Yogyakarta selanjutnya secara bersama-sama membentuk Partai Islam Indonesia (Partii).

Orang-orang dalam tubuh PSSi yang tidak setuju dengan Sukiman dan Surjopranoto membentuk kelompok baru yang diberi nama Persatuan Islam Indonesia yang mendasarkan kegiatannya pada dasar Islam, nasionalisme dan swadaya. Persatuan Islam Indonesia terus menggalang dukungan dengan PSII cabang Yogyakarta selanjutnya secara bersama-sama membentuk Partai Islam Indonsia (Partii)

Pada pertengahan tahun 1930-an pemimpin-pemimpin dari Partai yaitu Sukiman, Wali Alfatah dan beberapa pemimpin Muhammadiyah di bawah pimpinan Kyai Haji Mas Mansur memberikan masukan kepada Partai Sarekat Islam agar mengubah politik hijrah yang dianggap terlalu ketat dan menjadi penghambat utama partai dalam mencapai tujuannya. Demikian juga para pemimpin ini juga mengusulkan agar Sarekat Islam hanya mengurusi masalah-masalah politik saja dan tidak terlibat urusan-urusan keagamaan, sosial dan pendidikan karena urusan-urusan itu telah ditangani oleh organisasi-organisasi Islam yang ada pada waktu itu. Tuntutan agar tindakan pendisiplinan kepada Muhammadiyah juga dilontarkan tetapi tidak mendapatkan tanggapan positif dari pemimpin pusat SI.

Para pemimpin Partii kemudian bergabung dalam sebuah kelompok studi di Yogyakarta, Islam Study Club, yang dipimpin oleh Ahmad Kasmat. Pada tanggal 4 Desember 1938 akhirnya mereka sepakat untuk mendirikan Partai Islam Indonesia (PII) dengan mengangkat Raden Wiwoho, bekas ketua umum JIB yang juga anggota Volksraad untuk menjadi ketua umum PII. Dukungan dari beberapa daerah cukup kuat sehingga dalam waktu singkat PII telah memiliki cabang di luar Jawa seperti di Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi.

Atas dasar penolakan usulan-usulan di atas itu para para pemimpin yang tergabung dalam Partii mulai memikirkan suatu partai politik baru. Mereka mendapatkan saluran yang tepat dengan bergabung dalam sebuah kelompok studi di Yogyakarta, *Islam Study Club*, yang dipimpin oleh Ahmad Kasmat. Pada tanggal 4 Desember 1938 akhirnya mereka sepakat untuk mendirikan Partai Islam Indonesia (PII) dengan mengangkat Raden Wiwoho, bekas ketua umum JIB yang juga anggota Volksraad untuk menjadi ketua umum PII. Tokoh-tokoh Muhammadiyah banyak menguasai kepemimpinan pusat dalam PII sementara kepemimpinan di daerah Priangan cabang-cabangnya dikuasai oleh tokoh-tokoh Persis dan daerah-daerah di Sumatra dipimpin oleh tokoh-tokoh Permi. Keterlibatan tokoh-tokoh Muhammadiyah dalam PII mendapatkan sorotan dari Muhammadiyah sendiri yang menginginkan Muhammadiyah bersifat netral kepada partai-partai yang ada tetapi tidak sedikit pula yang mendukung karena keterlibatan itu bersifat pribadi bukan mengatasnamakan Muhammadiyah[23] Dukungan dari beberapa daerah cukup kuat sehingga dalam waktu singkat PII telah memiliki cabang di luar Jawa seperti di Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi.

Secara umum PII mendukung kebijakan koperatif dan mendorong anggota-anggotanya untuk duduk di lembaga-lembaga perwakilan yang ada. PII juga menghendaki negara yang demokratis, perluasan hak-hak politik, kemerdekaan berpendapat dan kemerdekaan pers. PII juga memutuskan untuk bergabung dengan MIAI guna mewujudkan persatuan dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Hanya saja pada saat menjelang kedatangan Jepang ke Indonesia, para pimpinan PII yaitu Ahmad Kasmat, Faried Ma'ruf dan Haji Abdul Kahar Muzakkir ditangkap oleh Belanda dengan tuduhan bersimpati dengan Jepang.

Meskipun sulit diukur kesungguhan mereka dalam mendukung Jepang dan maksud Jepang itu sendiri dalam mendukung tokoh-tokoh Islam namun realitas ini tentu tidak bisa diabaikan begitu saja. Kolaborasi Islam dengan Jepang merupakan usaha-usaha yang dilakukan oleh Jepang guna memutus hubungan antara birokrasi lama dengan Belanda. Diharapkan kelompok Islam akan menjadi elit-elit baru yang dapat menggantikan elit lama.

Perjuangan politik umat Islam di Indonesia mengalami perubahan besar setelah pendudukan Jepang di Indonesia di mana Jepang memberikan kebebasan kepada umat Islam untuk mendirikan organisasi-organisasi politik. Apabila pada masa pemerintahan kolonial Belanda umat Islam yang bergerak di bidang politik selalu mendapatkan pengawasan maka pemerintah Jepang justru melakukan kebijakan yang berbeda. Pemimpin-pemimpin Islam dirangkul bersama-sama dengan pemerintah Jepang untuk mengisi kepemimpinan politik Indonesia. Belanda menjadikan Islam yang hadir dalam bentuk doktrin politik baik dalam bentuk agitasi lokal maupun semangat Pan Islam sebagai musuh yang harus diwaspadai sementara Jepang justru membuka saluran-saluran politik bagi umat Islam di Indonesia[24].

Tentunya sikap Jepang yang akomodatif terhadap gerakan politik Islam di Indonesia dan sikap antusiasnya para tokoh-tokoh Islam bekerjasama dengan pihak Jepang memiliki banyak dimensi. Meskipun sulit diukur kesungguhan mereka dalam mendukung Jepang dan maksud Jepang itu sendiri dalam mendukung tokoh-tokoh Islam namun realitas ini tentu tidak bisa diabaikan begitu saja. Kolaborasi Islam dengan Jepang merupakan usaha-usaha yang

dilakukan oleh Jepang guna memutus hubungan antara birokrasi lama dengan Belanda. Diharapkan kelompok Islam akan menjadi elit-elit baru yang dapat menggantikan elit lama. Ini karena umat Islam memiliki sikap antipati yang sangat kuat terhadap Barat dan merupakan kekuatan yang besar untuk dijadikan sebagai sekutu Jepang. Sejak awal kedatangannya ke Indonesia Jepang berusaha menyampaikan maksudnya untuk menghormati dan menghargai Islam dengan menekankan pentingnya sebuah kolaborasi dengan menjadikan Islam sebagai kekuatan utama[25]. Bahkan Jepang nampak berhati-hati dalam menyikapi masalah-masalah Islam agar tidak menyinggung perasaan umat Islam. Para ulama dan kyai diharapkan dapat menjadi propagandis yang membantu kepentingan Jepang di Indonesia. Namun demikian secara umum sikap koperatif umat Islam dengan Jepang lebih didasarkan sebagai upaya untuk dapat menjadikan Indonesia sebagai bangsa yang merdeka dan terbebas dari segala bentuk penjajahan.

Uniknya di tengah upayanya untuk menempatkan Islam di garis depan dalam masalah politik di Indonesia pemerintah Jepang sendiri sengaja tidak memasukkan para pengurus MIAI dalam programnya yang cenderung mendukung kelompok Islam. Bahkan ketika pada bulan November 1943 tiga tokoh nasional Indonesia yang terdiri dari Ir Sukarno, Mohammad Hatta dan Ki Bagus Hadikusumo (ketua Muhammadiyah), diterbangkan ke Jepang untuk mendapatkan penghargaan bintang jasa dari Kasiar Jepang, ternyata tidak ada satu pun pengurus MIAI yang diundang. Di samping kegiatan untuk memasukkan umat Islam dalam administratif Jepang usaha yang tidak kalah penting adalah dijadikannya tokoh-tokoh Islam sebagai bagian terpenting dalam kekuatan militer di Indonesia. Umat Islam tidak hanya mendapatkan pendidikan-pendidikan administratif tetapi juga latihan-latihan militer[26].

Keengganan Jepang untuk melibatkan MIAI karena organisasi ini didirikan atas prakarsa dan kesadaran umat Islam di Indonesia. Jepang melihat MIAI sebagai organisasi independen yang harus diawasi secara hati-hati walaupun sebenarnya organisasi ini merupakan asosiasi umat Islam yang bersifat longgar. Pada bulan Oktober 1943 MIAI pun dibubarkan oleh pemerintah Jepang karena dianggap organisasi ini menyimpan semangat anti kolonial dan tidak mau bekerjasama dengan pihak Belanda. Dikhawatirkan sikap anti kolonial yang tertanam dalam organisasi ini akan berkembang menjadi sikap anti asing dan secara tidak langsung akan menjadi sikap anti Jepang[27].

Sebagai gantinya Jepang kemudian memfasilitasi pendirian organisasi politik baru yang diberi nama Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) pada tanggal 1 Desember 1943. Apabila MIAI sebagai asosiasi keagamaan secara umum yang mempersatukan organisasi-organisasi Islam dan melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan maka Masyumi lebih bersifat politik dengan tujuan memperkuat persatuan kesatuan organisasi Islam dan membantu Dai Nippon untuk kepentingan Asia Timur Raya[28]. Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama yang

Nampaknya ada manfaat yang dirasakan oleh umat Islam atas kehadiran Jepang yang menggantikan pemerintah Hindia Belanda. Pertama, kehadiran Jepang telah dapat mengakomodasi kebutuhan umat Islam dalam pemerintahan dengan dibentuknya Kantor Urusan Agama Islam. Kedua, manfaat dari kehadiran Jepang adalah didirikannya organisasi Masyumi. Ketiga, manfaat lain dari hadirnya pemerintah Jepang yang dirasaka oleh umat Islam adalah pendirian organisasi militer yang diberi nama Hizbullah.

sebelumnya tidak bergabung dengan MIAI kemudian ikut bergabung dalam Masyumi. Masyumi pun memiliki dua keanggotaan yaitu keanggotaan bersifat organisasi dan perorangan.

Nampaknya ada manfaat yang dirasakan oleh umat Islam atas kehadiran Jepang yang menggantikan pemerintah Hindia Belanda. Pertama, kehadiran Jepang telah dapat mengakomodasi kebutuhan umat Islam dalam pemerintahan dengan dibentuknya Kantor Urusan Agama Islam. Jabatan tertinggi yang diberikan kepada orang Indonesia oleh pemerintah Jepang adalah jabatan dalam kantor urusan agama ini. Sejak tanggal 1 Oktober 1944 kantor ini dikepalai oleh Hoesein Djajadiningrat dan kemudian digantikan oleh seorang kyai kharismatik dari Jawa Timur yaitu Kyai Hasjim Asj'ari. Pada waktu yang bersamaan Asj'ari adalah ketua umum Masyumi. Ketika menjabat sebagai kepala kantor urusan agama ini pekerjaan sehari-sehari lebih banyak dikerjakan oleh anaknya, Wahid Hasjim, karena Asj'ari lebih banyak menghabiskan waktunya di pesantren di Jombang daripada di Jakarta. Sejak 1 April 1944 kantor urusan agama kemudian dikembangkan di daerah-daerah di setiap keresidenan. Atas kerjasama antara Wahid Hasjim dan Kahar Muzakkir dirintislah sebuah Kementrian Agama yang memiliki cabang di daerah-daerah dan pada tahun 1950 Wahid Hasjim diangkat sebagai menteri agama dalam kabinet pertama Republik Indonesia Serikat[29].

Wahid Hasjim menjabat sebagai Wakil Ketua Masyumi mendampingi ayahnya Kyai Hasjim Asj'ari yang menjabat sebagai ketua.
Sumber: Arsip Nasional Republik Indonesia

Kedua, manfaat dari kehadiran Jepang adalah didirikannya organisasi Masyumi. Sebagai organisasi yang mewadahi organisasi-organisasi Islam maupun individu-individu diharapkan organisasi ini dapat secara optimal dapat membantu kegiatan-kegiatan propaganda Jepang di Indonesia. Masyumi menjadi wadah politik umat Islam di Indonesia dalam upaya mencapai tujuan kemerdekaan sementara bagi Jepang lebih difokuskan pada sokongan umat Islam terhadap pemerintah Jepang. Di Masyumi ini kepengurusan terbagi rata antara kubu NU dan Muhammadiyah. Kyai Hasjim Asj'ari adalah ketua umum pertama yang didampingi oleh anaknya, Wahid Hasjim sebagai salah satu wakil ketua.

Ketiga, manfaat lain dari hadirnya pemerintah Jepang yang dirasaka oleh umat Islam adalah pendirian organisasi militer yang diberi nama Hizbullah. Masyumi kemudian menunjuk Zainul Arifin, salah satu utusan dari NU, untuk menduduki sebagai ketua. Pemimpin-pemimpin lain yang menduduki jabatan penting dalam Hizbullah adalah Muhammad Roem, Anwar Tjokroaminoto, Jusuf

Wibisono, dan Prawoto Mangkusasmito. Mereka itu merupakan perwakilan dari Muhammadiyah dan PSII yang duduk di kepengurusan Masyumi. Kehadiran Hizbullah menjadi penting bagi perkembangan Tentara National Indonesia (TNI) karena akan membantu kehadiran kaum santri dalam karir militer di di Indonesia[30].

Dalam pandangan Benda[31] pada masa kekuasaan Jepang elit-elit Islam mendapatkan kedudukan yang istimewa sementara elit-elit priyayi mengalami pemudaran pristise. Ini terjadi tidak hanya di tingkat pusat saja tetapi terjadi juga di daerah-daerah di mana para elite priyayi menunjukkan kekecewaannya terhadap Jepang karena pergeseran status sosial dan politik yang sangat drastis ini. Tentu perubahan dan pergeseran dari aristokrasi turun temurun kepada para pemimpin Islam terutama yang terjadi di pertengahan tahun 1944 berpengaruh juga terhadap merosotnya pengaruh kaum nasionalis yang sebagian besar didukung oleh kelompok priyayi.

Dalam pandangan Benda pada masa kekuasaan Jepang elit-elit Islam mendapatkan kedudukan yang istimewa sementara elit-elit priyayi mengalami pemudaran pristise. Ini terjadi tidak hanya di tingkat pusat saja tetapi terjadi juga di daerah-daerah di mana para elite priyayi menunjukkan kekecewaannya terhadap Jepang karena pergeseran status sosial dan politik yang sangat drastis ini. Namun demikian perlu juga untuk dianalisa apakah perubahan mendasar ini juga berpengaruh dalam hal keikutsertaan kelompok santri dalam dinamika pembentukan negara baru Indonesia?

Namun demikian perlu juga untuk dianalisa apakah perubahan mendasar ini juga berpengaruh dalam hal keikutsertaan kelompok santri dalam dinamika pembentukan negara baru Indonesia? Perkembangan politik yang cukup penting bagi umat Islam di Indonesia adalah saat-saat penyusunan dan persiapan penyambutan kemerdekaan Indonesia tahun 1945. Penyusunan Dasar Negara bagi negara baru Indonesia mengalami perdebatan-perdebatan yang sangat sengit di Badan Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Pilihannya adalah apakah akan menjadikan Indonesia sebagai negara yang berdasarkan pada ideologi Islam atau nasionalis. Dalam perdebatan Dasar Negara, kelompok sosialis cenderung bekerjasama dengan kelompok nasionalis berhadapan dengan kelompok Islam.

Jepang menjanjikan kemerdekaan kepada bangsa Indonesia dengan membentuk Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada tanggal 7 Desember 1944 dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada bulan Agustus 1945. Dalam lembaga yang digunakan untuk melihat kesiapan bangsa Indonesia dalam menyongsong sebuah kemerdekaan ini ternyata apabila diperhatikan dengan seksama kelompok Islam tidak terwakili secara proporsional. BPUPKI yang anggota-anggotanya ditunjuk langsung oleh pemerintah Jepang ternyata hanya menempatkan 15 orang anggota yang berasal dari tokoh-tokoh Islam dan sisanya berasal dari kelompok nasionalis. Padahal total anggota BPUPKI berjumlah 60 orang. Demikian juga dalam PPKI umat Islam hanya diwakili oleh kelompok Muhammadiyah dan NU yaitu Wahid Hasjim dan Ki Bagu Hadikusumo[32].

Dalam keanggotaan BPUPKI wakil-wakil Islam memiliki orientasi jelas tentang pentingnya Islam dalam pembentukan negara Indonesia yang merdeka. Mereka itu adalah Abikusno Tjokrosujoso (PSII), KH Ahmad Sanusi (PUI Sukabumi), KH Abdul Halim (PUI Majalengka), Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah), KH

Tidaklah berlebihan apabila di akhir masa kekuasaan Jepang di Indonesia, pemerintah Jepang lebih condong untuk memberikan prioritas kepemimpinan nasional Indonesia kepada kelompok nasionalis dibanding dengan kepada kelompok Islam. Ini dapat dibuktikan dengan perkembangan-perkembangan berikutnya di mana peran politik nasional di masa kemerdekaan lebih banyak didominasi oleh kelompok nasioalis dibanding dengan kelompok santri.

Masykur (NU), KH Mas Mansyur (Muhammadiyah), Abdoel Kahar Muzakkir (Muhammadiyah), Raden Rooslan Wongsokoesoemo (Masyumi), Haji Agus Salim (Penyadar PSII), Raden Syamsudin (PUI), Sukiman (PII), KH Wahid Hasjim (NU), Ny. Sunarjo Mangunpuspito (Aisyiyah), Abdul Rahman Baswedan (PAI), dan Abdul Rahim Pratalykrama (residen Kediri, santri). Ketika keanggotaan BPUPKI diperluas dengan menambahkan 28 orang lagi anggota, hanya ada dua orang dari perwakilan kelompok Islam yaitu Pangeran Mohammad Noor (Masyumi) dan Haji Abdul Fatah Hassan[33]. Sebagian besar dari perwakilan-perwakilan Islam berasal dari golongan tua dan termasuk tokoh-tokoh kharismatis tetapi memiliki kekurangan dari sisi organisasi. Pemikiran-pemikiran politik mereka secara umum lebih bersifat praktis bukan teoritis padahal lembaga BPUPKI kerjanya lebih banyak mengenai dasar falsafah dan ideologi negara Indonesia yang merdeka. Karenanya, dalam forum ini para pemimpin Islam harus berhadapan dengan dua kelompok besar yang dominan yaitu kelompok nasionalis yang netral agama dan kelompok kebudayaan Jawa yang juga berpengaruh.

Nampaknya keterwakilan kelompok nasionalis sekuler dalam dua forum penting itu jauh lebih besar. Tidaklah berlebihan apabila di akhir masa kekuasaan Jepang di Indonesia, pemerintah Jepang lebih condong untuk memberikan prioritas kepemimpinan nasional Indonesia kepada kelompok nasionalis dibanding dengan kepada kelompok Islam. Ini dapat dibuktikan dengan perkembangan-perkembangan berikutnya di mana peran politik nasional di masa kemerdekaan lebih banyak didominasi oleh kelompok nasioalis dibanding dengan kelompok santri.

Paling tidak di samping manfaat-manfaat yang dirasakan oleh umat Islam pada masa pendudukan Jepang, ada dua aspek penting yang perlu digarisbawahi dalam kaitannya dengan perkembangan politik di Indonesia. Pertama, berkembangnya pemikiran baru dalam perjuangan umat Islam bahwa partai politik merupakan alat penting bagi pemerintah untuk menyampaikan kepentingan-kepentingan pemerintah. Kedua, adanya agenda pemerintah pada waktu itu untuk menjadikan militer sebagai kekuatan dominan dibanding dengan kekuatan sipil. Karenanya, secara umum hanya partai-partai yang sesuai dengan kebijakan-kebijakan pemerintah saja yang diperbolehkan berkembang dan mereka diberi tugas menggalang kekuatan massa untuk mendukung pemerintah Jepang[34].

Bisa dikatakan menjelang kemerdekaan hampir di semua bidang, kepemimpinan umat Islam tidak sebesar dibandingkan dengan kepemimpinan kelompok nasionalis yang netral agama maupun tidak suka agama menjadi kekuatan politik. Keberadaan MIAI dan berganti dengan Masyumi sebagai wadah berkumpulnya pemimpin-pemimpin Islam ternyata belum memiliki peran penting sebagaimana yang diharapkan. Kesediaan pemimpin umat Islam untuk bekerjasama dalam masa pemerintah Jepang ternyata tidak berdampak dalam hal meningkatkan posisi mereka di hadapan para pemimpin nasioalis di era-era menjelang kemerdekaan Indonesia.

Hanya saja memang walaupun keterwakilan pemimpin-pemimpin Islam terbatas tetapi dalam keadaan tertentu terutama pada masa-masa penting dalam menentukan dasar negara Indonesia posisi mereka menguat dan terus bertahan untuk dapat mempertahankan peran penting Islam dalam politik. Posisi dan pendapat para pemimpin Islam ini dapat direkam dengan baik terutama dalam perdebatan-perdebatan dalam sidang-sidang BPUPKI dan PPKI. Perdebatan-perdebatan itu terjadi terutama antara Sukarno yang mewakili kalagan nasionalis dan Abdul Kahar Muzakkir dalam kalangan Islam. Ki Bagus, Wahid Hasjim dan Ahmad Sanusi termasuk sosok-sosok yang sangat kuat dalam membela ideologi Islam dan menolak argumentasi kalangan nasionalis. Dapat dipastikan bahwa momen itu merupakan momen penting di mana perdebatan yang menggambarkan keterbukaan dalam sebuah forum telah dimulai yang melibatkan kelompok Islam dan nasionalis.[35] Ketika kesepatakan tidak terpenuhi tentang dasar negara Indonesia maka dibentuklah forum yang lebih kecil terdiri dari 9 orang. Panitia kecil ini mewakili kelompok Islam dan nasionalis secara seimbang dan ditambah satu orang lagi yang beragama Kristen. Dari kalangan Islam adalah Agus Salim, Wahid Hasjim, Abikusno dan Abdoel Kahar Muzakkir sementara dari kalangan nasionalis adalah Sukarno, Mohammad Hatta, Achmad Subarjo dan Muhammad Yamin. AA Maramis adalah anggota yang berasal dari kalangan Kristen.

Gerakan Politik Setelah Kemerdekaan

Pasca Kemerdekaan mulai muncul perbedaan sangat besar antara kelompok Islam tradisionalis, modernis dan fundamentalis[36]. Kelompok Islam tradisionalis merupakan kelompok mayoritas Islam di Indonesia diwakili organisasi NU, Mathlaul Anwar, dan Jamiat Khair. Kelompok Modernis juga dikenal dengan sebutan kelompok reformis yang diwakili organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah, Persis dan Al-Irsyad. Kelompok fundamentalis merupakan kelompok kecil tetapi selalu menjadi perhatian publik karena aksi-aksinya sering berseberangan dengan kelompok mainstream Islam. Kelompok ini tidak berjuang melalui partai politik tetapi lebih mengedepankan pendekatan militer dan kekerasan guna mencapai tujuan pendirian negara Islam Indonesia. Kelompok ini diwakili oleh Darul Islam atau Negara Islam Indonesia. Belakangan kemudian diasosiasikan dengan gerakan radikal seperti Jemaah Islam. Dalam hal aspirasi politik mereka terbagi dalam aliran politik yang berbeda diwadahi oleh

Pasca Kemerdekaan mulai muncul perbedaan sangat besar antara kelompok Islam tradisionalis, modernis dan fundamentalis. Dalam hal aspirasi politik mereka terbagi dalam aliran politik yang berbeda diwadahi oleh Partai Masyumi, Partai Nahdlatul Ulama sementara kelompok fundamentalis memilih untuk melakukan perjuangannya melalui kegiatan-kegiatan ekstra parlemen dan menolak bergabung dalam sistem politik Indonesia.

Partai Masyumi, Partai Nahdlatul Ulama sementara kelompok fundamentalis memilih untuk melakukan perjuangannya melalui kegiatan-kegiatan ekstra parlemen dan menolak bergabung dalam sistem politik Indonesia.

Masyumi

Proklamasi kemerdekaan Indonesia disambut gegap gempita dan penuh suka cita oleh bangsa Indonesia, terutama umat Islam. Para pemimpin Islam tidak lagi melihat pentingnya dilanjutkan permusuhan dan perdebatan panas menjelang kemerdekaan. Tidak heran jika proklamasi kemerdekaan Indonesia ini disambut dengan antusias bahkan mereka seakan lupa akan cita-cita menegakkan Islam karena mereka beranggapan bahwa jika Indonesia merdeka maka cita-cita Islam akan secara otomatis diimplementasikan.

Proklamasi kemerdekaan Indonesia disambut gegap gempita dan penuh suka cita oleh bangsa Indonesia, terutama umat Islam. Para pemimpin Islam tidak lagi melihat pentingnya dilanjutkan permusuhan dan perdebatan panas menjelang kemerdekaan. Mereka seakan-akan telah melupakan semua perbedaan dan bersama-sama berusaha membangun negara Indonesia yang baru lahir itu. Walaupun beberapa elit nasionalis terutama dari kalangan sosialis terdapat sikap skeptis akan kemerdekaan Indonesia karena mereka beranggapan bahwa seharusnya kemerdekaan Indonesia ditegakkan dengan lebih radikal antifasisme agar dunia melihat bahwa penjajah Jepang tidak ikut andil dalam pembentukan negara Indonesia. Namun demikian semangat nasionalisme yang kuat dan dukungan rakyat Indonesia yang begitu besar terhadap kemerdekaan pada akhirnya semua pihak bersama-sama mendukung kemerdekaan yang diproklamasikan oleh Sukarno dan Hatta.

Di kalangan Islam jelas bahwa kemerdekaan Indonesia adalah cita-cita yang diinginkan oleh umat Islam sejak lama. Tidak heran jika proklamasi kemerdekaan Indonesia ini disambut dengan antusias bahkan mereka seakan lupa akan cita-cita menegakkan Islam karena mereka beranggapan bahwa jika Indonesia merdeka maka cita-cita Islam akan secara otomatis diimplementasikan. Untuk mempersiapkan partisipasi umat Islam dalam membangun negara Indonesia yang baru merdeka ini beberapa pemimpin Islam yang terdiri dari Abdoel Kahar Muzakkir, Wahid Hasjim dan Mohammad Roem berkumpul untuk merumuskan strategi mengisi kemerdekaan. Pada bulan September 1945 mereka memutuskan untuk membangkitkan kembali Masyumi yang terlihat pasif pada waktu itu menjadi kekuatan partai yang berpengaruh[37].

Di awal kemerdekaan ada usaha untuk menjadikan Partai Nasional Indonesia (PNI) sebagai satu-satunya partai yang ada di Indonesia. Walaupun PNI tidak secara langsung merupakan kepanjangan PNI pada masa sebelum kemerdekaan tetapi dukungan Sukarno dan Hatta terhadap partai ini menjadikannya cepat berkembang pesat. Namun demikian dengan munculnya kebijakan politik pemerintah pada bulan Oktober 1945 tentang sistem multipartai maka PNI tidak lagi menjadi satu-satunya partai yang berkembang di Indonesia. Polarisasi politik berkembang cepat dan kelompok nasionalis mulai mendapatkan saingan kembali dengan hadirnya partai Islam Masyumi.

Kelompok nasionalis kembali diuntungkan dengan dibentuknya Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP), sebuah lembaga perwakilan yang dibentuk oleh pemerintah sebelum terbentuknya parlemen hasil pemilihan umum. Dalam KNIP yang beranggotakan 136 anggota ini, presiden Sukarno hanya menempatkan 15 anggota yang berasal dari wakil Islam. Jika diteliti lebih lanjut di antara 15 orang itu hanya 2 orang saja yang merupakan wakil resmi partai Islam yaitu Sjafrudin Prawiranegara dan Wahid Hasjim sementara yang lain merupakan utusan biasa dari kalangan Islam yaitu Abikusno Tjokroaminoto, Kasman Singodimedjo, Jusuf Wibisono, Dahlan Abdullah, Mohamad Roem, A.R. Baswedan, A. Bajasut, Harsono Tjokroaminoto dan Ny. Sunarjo Mangunpuspito. Untuk dapat menyalurkan aspirasi umat Islam di tengah-tengah kebijakan pemerintah yang membuka kesempatan seluas-luasnya kepada rakyat Indonesia untuk membentuk partai, umat Islam mengadakan Muktamar Umat Islam di Yogyakarta tanggal 7 dan 8 November 1945. Muktamar ini dihadiri oleh hampir seluruh perwakilan umat Islam dan bersepakat mendirikan majelis syura pusat bagi umat Islam yang dianggap sebagai satu-satunya partai politik umat Islam di Indonesia[38].

Untuk dapat menyalurkan aspirasi umat Islam di tengah-tengah kebijakan pemerintah yang membuka kesempatan seluas-luasnya kepada rakyat Indonesia untuk membentuk partai, umat Islam mengadakan Muktamar Umat Islam di Yogyakarta tanggal 7 dan 8 November 1945. Muktamar ini dihadiri oleh hampir seluruh perwakilan umat Islam dan bersepakat mendirikan majelis syura pusat bagi umat Islam yang dianggap sebagai satu-satunya partai politik umat Islam di Indonesia.

Sejak tahun 1945 kepemimpinan dipegang oleh Sukiman Wirjosandjojo dan wakilnya Abikusno Tjokrosujoso. Sukiman menjabat sebagai ketua umum Masyumi hingga tahun 1951 dan sejak tahun 1949 M. Natsir mendampinginya sebagai wakil ketua. Pada kepengurusan tahun 1951 M. Natsir naik menjadi ketua umum didampingi sementara Sukiman ditunjuk menjadi wakil ketua. Pada tahun 1959 M. Natsir digantikan oleh Prowoto Mangkusasmito sementara Sukiman tetap menjadi wakil ketua.

Masyumi memiliki dua keanggotaan yaitu keanggotaan yang bersifat individu dan organisasi. Keberadaan organisasi dalam Masyumi dianggap penting untuk berperan sebagai lembaga pemberi nasehat dan pertimbangan atas kebijakan-kebijakan yang diputuskan oleh partai. Pada awalnya hanya ada empat organisasi yang menjadi anggota partai yaitu Muhammadiyah, NU, Perikatan Umat Islam dan Persatuan Umat Islam. Pada tahun 1948 organisasi Islam Persatuan Islam bergabung, disusul organisasi-organisasi lainnya seperti Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) tahun 1949, Al-Irsyad tahun 1950, Al-Jamiyatul Wasliyah dan Al-Ittihadiyah bergabug pada tahun berikutnya. Hubungan istimewa antara Masyumi dan organisasi Islam berlangsung dengan baik namun kemudian mengalami hambatan terutama ketika terjadi perpecahan antara Masyumi dan Sukarno. Masyumi dianggap oleh Sukarno bersimpati dengan pemberontakan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) tahun 1958. Terjadi musyawarah dengan pimpinan partai dengan anggota-anggota istimewa pada tanggal 8 September 1959 untuk melepaskan hubungan itu agar organisasi-organisasi bersangkutan tidak mendapatkan hambatan dalam kegiatan organisasi. Pada tahun 1960 Masyumi dibubarkan oleh Sukarno[39]. Sementara NU lebih dahulu keluar dari Masyumi pada tahun 1952 dan mendirikan partai sendiri yaitu Partai NU.

Masyumi dianggap oleh Sukarno bersimpati dengan pemberontakan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) tahun 1958. Pada tahun 1960 Masyumi dibubarkan oleh Sukarno. Sementara NU lebih dahulu keluar dari Masyumi pada tahun 1952 dan mendirikan partai sendiri yaitu Partai NU.

Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti)

Perti merupakan bagian dari organisasi sosial keagamaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah berkedudukan di Bukittinggi, Sumatera Barat. Perti sendiri merupakan organisasi Islam yang bercorak tradisionalis didirikan oleh Syekh Abbas, Syekh Sulaian ar-Rasuli dan Syekh Muhammad Djamil Djaho pada tanggal 20 Mei 1930.

Perti merupakan bagian dari organisasi sosial keagamaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah berkedudukan di Bukittinggi, Sumatera Barat. Perti sendiri merupakan organisasi Islam yang bercorak tradisionalis didirikan oleh Syekh Abbas, Syekh Sulaian ar-Rasuli dan Syekh Muhammad Djamil Djaho pada tanggal 20 Mei 1930. Perti memiliki basis massa tradisional yang menyebar ke daerah-daerah dalam bentuk pesantren-pesantren yang ada di Jambi, Tapanuli, Bengkulu, Aceh, Kalimantan Barat, dan Sulawesi Selatan. Sebelum kemerdekaan Perti bertahan untuk memfokuskan diri pada bidang pendidikan tetapi kemudian mengalami kemunduran dalam perkembangannya. Pada tahun 1944 memutuskan berbagung dengan Majelis Islam Tinggi (MIT) yang dipimpin oleh Syekh Muhammad Djamil Djambek. MIT sendiri merupakan asosiasi bagi organisasi seluruh Sumatera. Ketika MIT berubah menjadi partai politik, Perti memutuskan untuk menjadikan organisasinya sebagai partai politik. Pada tanggal 22 November 1945 Perti secara resmi mendeklarasikan diri sebagai partai politik[40].

Keputusan Perti untuk membentuk partai sendiri dan tidak bergabung dengan MIT yang kemudian berubah menjadi Masyumi cabang Sumatera sebagian disebabkan karena ketidaknyamanan mereka dengan dominasi kaum modernis dalam Masyumi. Perti ingin mengembangkan partai politik tersendiri yang dapat memperjuangkan kepentingan aspirasi kalangan tradisionalis di Sumatera. Langkah ini dilakukan agar ajaran Islam tradisionalis dapat dipertahankan dan dikembangkan dengan cara memiliki partai tersendiri. Oleh karena itu konflik antara kelompok modernis dan tradisionalis di Sumatera pada waktu itu sangatlah tajam sehingga berimbas pula pada pilihan politik umat Islam.

Pondok Pesantren Madrasah Tarbiyah Islamiyah di Batang Kabung, Koto Tangah, Padang. Sebelum kemerdekaan Perti bertahan untuk memfokuskan diri pada bidang pendidikan tetapi kemudian mengalami kemunduran dalam perkembangannya.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Dalam hal pemikiran politiknya, Perti termasuk partai Islam yang cukup flexible dalam bekerjasama dengan pihak-pihak nasionalis dan komunis. Tidak seperti kaum tradisioalis di Jawa yang menjaga jarak dengan komunis dan cenderung bermusuhan, Perti menunjukkan perilaku politik yang berbeda. Dalam demokrasi terpimpin Perti bersedia bekerja sama dalam kegiatan-kegiatan yang diprakarsai oleh PKI dan orang-orang komunis di Cina dan Uni Soviet. Hanya Perti yang mau mengirimkan utusannya dalam Konperensi Perdamaian Dunia untuk Asia dan Pasifik di Beijing pada bulan Oktober 1952. Pimpinan Perti yang cukup dikenal dan terus menjabat sampai tahun 1955 karena menjadi satu-satunya perwakilan Perti di parlemen adalah Haji Siradjuddin Abbas[41].

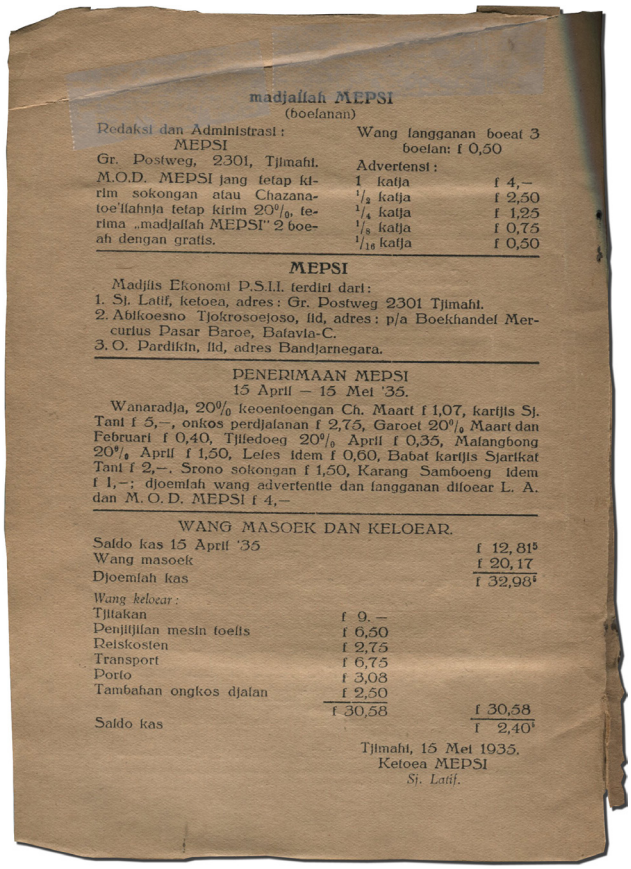
Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII)

Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) sebenarnya merupakan partai yang tertua di Indonesia karena merupakan transformasi dari Sarekat Islam yang berdiri pada tahun 1911. Hanya saja sebagaimana yang telah dibahas dalam di depan bahwa SI mengalami perkembangan pasang surut yang menyebabkan penurunan aktifitas termasuk merosotnya peran PSII di era sebelum kemerdekaan. Agaknya, paska kemerdekaan PSII kembali kembali menghidupkan kegiatan-kegiatan politiknya. Hal menarik dari hadirnya kembali PSII dalam perpolitikan nasional di era kemerdekaan padahal telah ada kesepahaman di antara pemimpin-pemimpin Islam untuk menjadikan Masyumi sebagai wadah tunggal aspirasi umat Islam adalah seperti yang disinyalir oleh Deliar Noer[42] bahwa kemunculan SI dilatarbelakangi ajakan dari formatir Amir Sjarifuddin untuk membentuk kabinet pada tahun 1947. Amir Sjarifuddin ingin menyertakan kelompok Islam dalam kabinetnya tetapi ditolak oleh Masyumi. PSII hadir untuk mewakili kelompok Islam sebagai partai politik yang kemudian bergabung dalam kabinet Amir Sjarifuddin.

Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) sebenarnya merupakan partai yang tertua di Indonesia karena merupakan transformasi dari Sarekat Islam yang berdiri pada tahun 1911. Hanya saja sebagaimana yang telah dibahas dalam di depan bahwa SI mengalami perkembangan pasang surut yang menyebabkan penurunan aktifitas termasuk merosotnya peran PSII di era sebelum kemerdekaan.

Alasan lain keluarnya PSII dari Masyumi dan mendirikan kembali partainya adalah karena para pemimpin PSII terutama Wondoamiseno dan Arudji Kartawinata tidak mendapatkan posisi penting dalam Masyumi padahal kedua tokoh ini termasuk figur penting di era sebelum kemerdekaan. Bahkan dalam MIAI Wondoamiseno pernah menduduki posisi sebagai kepala sekretariat. Di samping itu tokoh-tokoh PSII pada umumnya kurang setuju dengan sikap Masyumi tidak tegas dalam perundingan dengan pihak Belanda dalam kabinet Sjahrir. Perlu diketahui sikap PSII di era menjelang kemerdekaan menunjukkan sikap yang non koperatif terhadap pemerintah kolonial Belanda dan tentunya mengecam sikap lunak Masyumi yang cenderung mengikuti keinginan Belanda dalam perundingan. Pengalaman PSII di daerah Minangkabau dengan petinggi-petinggi Masyumi di daerah itu juga menunjukkan banyak ketidakhormonisan karena dominasi kelompok modernis yang begitu kuat, terutama dari kalangan Permi dan Muhammadiyah. Atas pertimbangan tidak diakomodasinya

Alasan lain keluarnya PSII dari Masyumi dan mendirikan kembali partainya adalah karena para pemimpin PSII terutama Wondoamiseno dan Arudji Kartawinata tidak mendapatkan posisi penting dalam Masyumi padahal kedua tokoh ini termasuk figur penting di era sebelum kemerdekaan. Keinginan untuk mendirikan partai ini kemudian diformalkan dalam sebuah keputusan yang diambil dalam sebuah konperensi nasional partai di Banjarnegara Jawa Barat tanggal 13 Juli 1947 yang dihadiri oleh 20 cabang.



madjallah MEPSI
(boelanan)

Redaksi dan Administrasi : MEPSI
Gr. Postweg, 2301, Tjimahi.
M.O.D. MEPSI jang tetap kirim sokongan atau Chazanatoe'ilahnja tetap kirim 20%, terima „madjallah MEPSI" 2 boelah dengan gratis.

Wang langganan boeat 3 boelan: f 0,50

Advertensi :
1 katja f 4,–
1/2 katja f 2,50
1/4 katja f 1,25
1/8 katja f 0,75
1/16 katja f 0,50

MEPSI

Madjlis Ekonomi P.S.I.I. terdiri dari :
1. Sj. Latif, ketoea, adres : Gr. Postweg 2301 Tjimahi.
2. Abikoesno Tjokrosoejoso, lid, adres : p/a Boekhandel Mercurius Pasar Baroe, Batavia-C.
3. O. Pardikin, lid, adres Bandjarnegara.

PENERIMAAN MEPSI
15 April – 15 Mei '35.

Wanaradja, 20% keoentoengan Ch. Maart f 1,07, kartjis Sj. Tani f 5,–, onkos perdjalanan f 2,75, Garoet 20% Maart dan Februari f 0,40, Tjitedoeg 20% April f 0,35, Malangbong 20% April f 1,50, Leles idem f 0,60, Babat kartjis Sjarikat Tani f 2,–. Srono sokongan f 1,50, Karang Samboeng idem f 1,–; djoemlah wang advertentie dan langganan diloear L. A. dan M. O. D. MEPSI f 4,–

WANG MASOEK DAN KELOEAR.

Saldo kas 15 April '35		f 12,81
Wang masoek		f 20,17
Djoemlah kas		f 32,98
Wang keloear :		
Tjitakan	f 9.–	
Penjitjilan mesin toelis	f 6,50	
Reiskosten	f 2,75	
Transport	f 6,75	
Porto	f 3,08	
Tambahan ongkos djalan	f 2,50	
	f 30,58	f 30,58
Saldo kas		f 2,40

Tjimahi, 15 Mei 1935.
Ketoea MEPSI
Sj. Latif.

Majalah Mepsi (Madjlis Ekonomi PSII) merupakan keluaran Partai Sarekat Islam INdonesia.
Sumber: Perpustakaan Nasional

pemimpin-pemimpin PSII secara proporsional dalam kepemimpinan Masyumi maka sebagian besar cabang-cabang PSII mendorong pimpinan pusat untuk mendirikan sendiri sebuah partai. Keinginan untuk mendirikan partai ini kemudian diformalkan dalam sebuah keputusan yang diambil dalam sebuah konperensi nasional partai di Banjarnegara Jawa Barat tanggal 13 Juli 1947 yang dihadiri oleh 20 cabang.

Namun demikian, setelah keluar dari Masyumi tahun 1947 pimpinan pusat PSII memberikan klarifikasi kepada umat Islam bahwa PSII tidak memiliki konflik dengan Masyumi dan bergabungnya PSII dengan kabinet Sjahrir semata-mata merupakan tanggung jawab partai terhadap negara. PSII tetap berkomitmen untuk menjaga keberlangsungan negara Indonesia dan persatuan umat Islam, umumnya bangsa Indonesia. Pada tahun 1960 PSII bubar karena pertikaian yang akut di kalangan pemimpin-pemimpin mereka. Tercatat pada saat pembentukan Kabinet Ali Sastroamidjojo pada tahun 1953, Abikusno dipecat dari kepemimpinan partai dan digantikan oleh kepemimpinan Arudji Kartawinata-Anwar Tjokroaminoto. Namun demikian Abikusno tetap bertahan dengan mendirikan PSII tandingan yang banyak didukung oleh PSII cabang Sumatera Selatan. Alasan pemecatan itu adalah karena keterlibatan Abikusno dalam Kabinet Ali Sastroamidjojo tidak dikonsultasikan dengan partai. Dualisme kepemimpinan Abikusno dan Arudji-Anwar tidak dapat didamaikan hingga mengakibatkan pada keterpurukan partai padahal sebenarnya PSII memiliki basis yang kuat yaitu di Jawa, Sumatera Selatan, Lampung, Sulawesi Utara dan Aceh. Dalam perkembangan berikutnya PSII selalu dirundung perpecahan internal yang mengakibatkan kemunduran partai[43].

Nahdlatul Ulama (NU)

Pada awalnya Nahdlatul Ulama (NU) diawal-awal pendiriannya pada tahun 1926 merupakan organisasi yang bergerak di bidang sosial keagamaan. Basis utama dari organisasi ini adalah jaringan pesantren yang tersebat di Jawa Timur, Jawa Tengah, Banten, dan Kalimantan Selatan. Di Jawa Barat NU memiliki basis di daerah Cirebon dan Tasikmalaya. Secara umum NU memilik kultur sama dengan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) dan Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII).

Di awal pendirian Masyumi tokoh-tokoh NU menduduki posisi penting di organisasi ini yaitu Hasjim Asj'ari yang pernah menjabat sebagai ketua umum. Perjuangan politik NU mulai nampak terutama pada masa Revolusi ketika pimpinan tertinggi NU mengeluarkan fatwa tentang seruan untuk mempertahankan tanah air. Fatwa dari Hasjim Asj'ari yang berisikan tentang kewajiban bagi setiap muslim Indonesia untuk mempertahankan kemerdekaan Indonesia ini kemudian lebih dikenal dengan sebutan Resolusi Jihad. Di masa revolusi NU mengambil sikap yang lebih frontal terhadap Belanda sehingga bertentangan dengan pemerintah yang cenderung lunak dalam perundingan-perundingan Renville dan Linggarjati. Pada era ini hubungan NU dengan Masyumi masih serasi karena adanya pengakuan NU bahwa Masyumi tetap merupakan satu-satunya partai bagi umat Islam yang harus dihormati.

Setelah masa Revolusi berakhir mulai ada kekecewaan NU terhadap perkembangan Masyumi. Masyumi dianggap telah menggeser peran majelis syuro yang strategis menjadi suatu lembaga yang hanya berfungsi sebagai penasehat. Atas dasar ketidakpuasan dalam menyikapi perubahan struktur Masyumi yang demikian itu akhirnya NU menyatakan keluar dari Masyumi dan mendirikan partai sendiri yang independen.

Namun demikian setelah masa Revolusi berakhir mulai ada kekecewaan NU terhadap perkembangan Masyumi. Masyumi dianggap telah menggeser peran majelis syuro yang strategis menjadi suatu lembaga yang hanya berfungsi sebagai penasehat. Pergeseran ini dipahami NU sebagai upaya untuk menjadikan Masyumi semata-mata sebagai organisasi politik dan kurang memperhatikan aspek agama karena tidak memberikan posisi penting kepada para ulama. Atas dasar ketidakpuasan dalam menyikapi perubahan struktur Masyumi yang demikian itu akhirnya NU menyatakan keluar dari Masyumi dan mendirikan partai sendiri yang independen.

Nampaknya keluarnya NU dari Masyumi didasarkan pada ketidakpuasan NU atas ketidakadilan yang mereka rasakan dalam setiap pembahasan kabinet pemerintahan. NU yang merupakan organisasi besar di Indonesia melihat bahwa selama ini representasi NU di kabinet yang didukung oleh Masyumi tidak seimbang. Tidak dapat dipungkiri bahwa dukungan terbesar Masyumi adalah berasal dari Muhammadiyah dan NU. Namun dalam setiap pembentukan kabinet, Muhammadiyah selalu diwakili minimal dua orang, tetapi NU tidak pernah diwakili oleh lebih dari satu orang. Oleh karena itu Kyai Wahab Hasbullah mengajukan tuntutan kepada Masyumi dalam pembentukan kabinet Wilopo jabatan menteri agama tetap diberikan kepada NU. Kyai Wahab juga mengancam apabila tuntutan itu tidak dipenuhi maka NU dan berjuang dengan cara-cara tersendiri terlepas dari Masyumi. Namun tuntutan yang ditanggapi sebagai ancaman oleh sebagian besar pimpinan Masyumi itu tidak dapat dipenuhi. Keputusan tentang menteri agama akan diputuskan secara voting melibatkan semua pengurus partai. Hasilnya, pimpinan partai akhirnya menyepakati untuk menetapkan Kyai Haji Fakih Usman dari Muhammadiyah untuk menjadi calon menteri agama yang nantinya akan diusulkan kepada formatir Wilopo. Wilopo pun menyetujui usulan Masyumi dan mengangkat Fakih Usman sebagai menteri agama. Untuk mensikapi perkembangan yang tidak menguntungkan ini, pada tanggal 5 April 1952 dalam rapat Pengurus Besar NU di Surabaya, NU menyatakan keluar dari Masyumi[44].

Perpecahan yang terjadi dalam tubuh Masyumi menggambarkan adanya ketidakserasian antara anggota-anggota partai yang berasal dari organisasi. Persoalan latar belakang tradisionalis dan modernis juga berpengaruh dalam meningkatkan konflik di antara mereka. Ketidakserasian itu terus berkembang dan kemudian menemukan momentum pada saat penentuan menteri-menteri yang akan didudukkan dalam kabinet.

Perpecahan yang terjadi dalam tubuh Masyumi menggambarkan adanya ketidakserasian antara anggota-anggota partai yang berasal dari organisasi. Persoalan latar belakang tradisionalis dan modernis juga berpengaruh dalam meningkatkan konflik di antara mereka. Ada semacam perasaan di kalangan tradisionalis bahwa kelompok modernis sudah tidak lagi menghormati kaum ulama yang sebagian besar berasal dari kalangan tradionalis. Berkembang juga sikap superioritas di kalangan anggota yang berlatar belakang pendidikan sekolah Belanda dibanding mereka yang berasal dari sekolah agama (pesantren). Ketidakserasian itu terus berkembang dan kemudian menemukan momentum pada saat penentuan menteri-menteri yang akan didudukkan dalam kabinet. Maka, cukup beralasan jika NU kemudian keluar dari Masyumi karena sebagian besar posisi menteri untuk Masyumi dikuasai oleh anggota-anggota yang berasal dari Muhammadiyah.

Gerakan Politik di Masa Orde Lama

Di awal pemerintahannya Sukarno mulai membuka kebebasan kepada segenap rakyat Indonesia untuk mendirikan partai-partai politik. Umat Islam diwakili oleh Masyumi, PSII dan Perti. Pada tahun 1952 NU keluar dari Masyumi dan membentuk partai sendiri. Pada masa Orde Lama menunjukkan bahwa keterwakilan pemimpin-pemimpin umat Islam dalam KNIP maupun kabinet pemerintah masih sangat minim dibandingkan dengan kelompok nasionalis.

Perdebatan yang cukup panas antara kelompok Islam, nasionalis dan sosialis setelah kemerdekaaan menjadikan hubungan antara elit nasional di Indonesia semakin renggang. Politik aliran berdasarkan pada orientasi politik dan kelompok yang berbeda terus mengalami polarisasi. Masing-masing kelompok terlibat perebutan kekuasaan dan pengaruh di awal-awal pembentukan bangsa ini. Kelompok Islam sendiri terpecah antara kelompok modernis, tradisionalis dan fundamentalis. Setelah kelompok fundamentalis di bawah pengaruh Darul Islam gagal dalam mencapai cita-citanya dan berhasil dihancurkan oleh rezim Sukarno, kelompok Islam tradisionalis dan modernis terus berjuang dan mengokohkan perannya melalui jalur parlemen.

Di awal pemerintahannya Sukarno mulai membuka kebebasan kepada segenap rakyat Indonesia untuk mendirikan partai-partai politik. Umat Islam diwakili oleh Masyumi, PSII dan Perti. Pada tahun 1952 NU keluar dari Masyumi dan membentuk partai sendiri. Walaupun umat Islam merupakan kelompok mayoritas di Indonesia tetapi dalam politik tidak selalu demikian. Pada masa Orde Lama menunjukkan bahwa keterwakilan pemimpin-pemimpin umat Islam dalam KNIP maupun kabinet pemerintah masih sangat minim dibandingkan dengan kelompok nasionalis. Dalam sistem presidensiil di bawah pemerintahan Sukarno, kelompok Islam hanya di wakili oleh dua menteri yaitu Abikusno Tjokroaminoto dan Wahid Hasjim. Walaupun Masyumi yang merupakan representasi politik

umat Islam melihat adanya ketidakadilan ini tidak pernah menuntut adanya perubahan. Partai ini walaupun berusaha untuk mendapatkan keadilan itu tetap menekankan pentingnya persatuan untuk menjaga kemerdekaan yang baru saja diraih oleh bangsa Indonesia. Masyumi juga menolak penerapan sistem parlementer dan lebih menyukai sistem presidensiil guna menjamin stabilitas politik dan persatuan bangsa Indonesia. Sutan Sjahrir (Sosialis) mengusulkan kepada KNIP dan Presiden Sukarno untuk menerapkan sistem parlementer. Usulan itu disetujui dan diumumkanlah kabinet baru di bawah Sjahrir sejak 14 November 1945. Dalam kabinet ini hanya ada satu wakil Islam yaitu HM Rasyidi dan pada tanggal 3 Januari 1946 Mohammad Natsir diangkat menjadi menteri penerangan[45].

Masyumi melalui Natsir terus menyuarakan ketidaksetujuannya terhadap perubahan menjadi sistem parlementer karena dianggap melanggar Undang-Undang Dasar. Menurutnya sistem presidensiil lebih menjamin stabilitas pemerintahan. Alasan yang mengatakan bahwa perubahan itu dilakukan untuk menghilangkan pengaruh orang-orang yang telah bekerjasama dengan Jepang dalam pemerintahan juga ditolaknya. Dia beralasan bahwa dalam Kabinet Sjahrir juga tetap didominasi oleh elit-elit yang bekerjasama dengan Jepang dan juga kolonial Belanda. Baginya, segala perubahan menyangkut Undang-Undang Dasar dan kabinet dapat dilakukan hanya setelah proses pemilihan umum dilalui.

Terhadap kabinet Sjahrir pihak Masyumi menuntut agar dilakukan perombakan dengan mendasarkan pada koalisi di antar partai-partai yang ada. Usulan Masyumi ini disetujui oleh anggota-anggota KNIP yang lain dan didukung oleh partai-partai yang ada. Sukarno pun menanggapinya dengan membubarkan kabinet Sjahrir dan membentuk kabinet baru. Dalam kabinet baru ini Sjahrir ditunjuk kembali sebagai formatir untuk menyusun kabinet. Pada tanggal 12 Maret 1946 Sjahrir mengumumkan formasi kabinet II dengan memasukkan nama-nama dari partai-partai yang ada. Empat kader Masyumi yaitu M. Natsir, Arudji Kartawinata, Sjafruddin Prawiranegara dan HM Rasyidi. Namun penunjukkan nama-nama yang mewakili Masyumi di kabinet dianggap tidak sepenuhnya mewakili partai karena kabinet yang dibentuk hanya kabinet nasional dan bukan kabinet koalisi. Secara umum ketidakpuasan juga banyak disuarakan oleh partai-partai lain yang bergabung dalam Persatuan Perjuangan yang dipimpin Tan Malaka. Anggota-anggota Persatuan Perjuangan berasal dari Pesindo, Barisan Pemberontak, Badan Kongres Pemuda Indonesia dan Partai Bangsa Indonesia.

Masyumi bersama-sama Persatuan Perjuangan terus melakukan kritik terhadap kabinet Sjahrir dan menuntut perubahan kabinet. Perselisihan antara pemerintah dan kelompok Persatuan Perjuangan semakin memuncak karena ketidaksetujuan mereka atas keterlibatan pemerintah dalam perundingan-perundingan dengan Belanda. Sjahrir yang berasal dari kelompok Sosialis ternyata menunjukkan sikapnya yang lunak terhadap Belanda. Sukarno

melakukan tindakan tegas dengan melakukan penangkapan sejumlah pemimpin Persatuan Perjuangan, termasuk dua tokoh dari Masyumi. Tindakan pemerintah ini telah menghancurkan eksistensi Persatuan Perjuangan yang mengakibatkan organisasi ini pada tanggal 5 Mei 1946 membentuk badan baru yang diberi nama Konsentrasi Nasional di mana wakil dari Masyumi menjabat sebagai wakil ketua. Tuntutan pembentukan kabinet koalisi terus dilakukan sebagai upaya untuk menjamin terbentuknya pemerintah yang stabil[46].

Keadaan yang tidak stabil dan buruknya hubungan antara pemerintah dengan para pemimpin oposisi yang menyebabkan keadaan darurat memaksa Sukarno untuk membubarkan Kabinet Sjahrir. Sukarno juga berusaha memulihkan keamanan dengan mengambil tindakan terhadap unsur-unsur yang terlibat dalam usaha percobaan perebutan kekuasaan. Menurut keterangan pemerintah ada kelompok yang memaksa penguasa untuk membubarkan kabinet dan mengganti kabinet melalui kup. Setelah keamanan kembali normal pada tanggal 2 Oktober 1946 Sukarno kembali memberikan mandat kepada Sjahrir untuk menyusun kabinet baru. Dalam kabinet ini enam orang unsur Masyumi ditunjuk sebagai menteri yaitu Mohamad Roem, Jusuf Wibisono, M. Natsir, Sjafrudin Prawiranegara, Fathurahman dan Wahid Hasjim. Namun menanggapi pembentukan kabinet baru ini, Masyumi menyatakan sikapnya bahwa mereka yang duduk di kabinet bukanlah mewakili Masyumi secara kelembagaan.

Ketika Sjahrir berhasil mengadakan perundingan dengan pihak Belanda dalam Perundingan Linggarjati pada tanggal 15 November 1946, partai-partai yang ada menolak hasil perundingan itu. Keadaan yang tidak stabil dan buruknya hubungan antara pemerintah dengan para pemimpin oposisi menyebabkan keadaan darurat. Penolakan dari partai-partai yang ada termasuk Masyumi terhadap hasil Perundingan Linggarjati menyebabkan Sjahrir menyerahkan mandatnya kepada Sukarno tanggal 27 Juni 1947.

Ketika Sjahrir berhasil mengadakan perundingan dengan pihak Belanda dalam perundingan Linggarjati pada tanggal 15 November 1946, partai-partai yang ada menolak hasil perundingan itu. Masyumi juga menyatakan sikap penolakannya yang berakibat pada memanasnya hubungan antara para menteri Masyumi yang duduk di kabinet dengan para pemimpin Masyumi itu sendiri. Sebuah konperensi yang diadakan antara Masyumi dan GPII di Solo tanggal 4-5 Desember 1946 meminta agar para menteri dari Masyumi segera keluar dari kabinet. Namun para menteri Masyumi justru menolaknya dengan mengatakan bahwa keterlibatan mereka di kabinet adalah bersifat nasional bukan koalisi sehingga partai tidak berhak untuk mengatur para anggotanya yang berada dalam kabinet nasional. Penolakan dari partai-partai yang ada termasuk Masyumi terhadap hasil perundingan Linggarjati menyebabkan Sjahrir menyerahkan mandatnya kepada Sukarno tanggal 27 Juni 1947.

Kabinet baru dibentuk di bawah pimpinan Amir Sjarifuddin (Sosialis) dengan mengajak koalisi dengan partai-partai yang ada. Masyumi menuntut posisi perdana menteri dan menteri-menteri pertahanan, luar negei serta dalam negeri. Terdapat ketidaksepakatan antara Amir Sjarifuddin dengan Masyumi sehingga pada tanggal 2 Juli 1947 Amir Sjarifuddin dipilih sebagai perdana menteri dan kabinet disusun tanpa keterlibatan Masyumi. Agar ada keterwakilan kelompok Islam dalam kabinet ini maka Arudji Kartawinata dan Wondoamiseno diminta untuk menghidupkan kembali PSII. PSII pun akhirnya berdiri dan kemudian berkoalisi dalam kabinet Amir Sjarifuddin dengan mendapatkan lima jabatan kementrian. Masyumi dengan tegas menolak Amir Sjarifuddin karena dia

adalah seorang muslim yang telah masuk Kristen ketika pada masa sebelum kemerdekaan. Dia juga bekerjasama dengan Belanda saat Jepang masuk menguasai Indonesia[47].

Ketika terjadi perombakan kabinet Amir Sjarifuddin tanggal 13 November 1947, Masyumi bersedia masuk dalam kabinet koalisi dan menempatkan kader-kadernya (Samsudin, M. Roem, KH. Masjkur dan Kasman Singodimejo) duduk dalam kabinet. Namun pada tanggal 16 Januari 1948 Masyumi menarik kader-kadernya karena penolakannya terhadap perundingan Renville yang banyak menguntungkan pihak Belanda. PNI dan golongan Sjahrir juga menolak kebijakan Amir Sjarifuddin sehingga menyebabkan kabinet ini dibubarkan. Pada tanggal 29 Januari 1948 dibentuklah kabinet baru yang dipimpin oleh M. Hatta. Hatta mengajak Masyumi dan PNI untuk berkoalisi membangun kabinet yang kuat sehingga kabinet Hatta ini termasuk kabinet yang relatif lama bertahan pada masa revolusi (1949). Kabinet Hatta ini menghadapi beberapa pemberontakan lokal yaitu pemberontakan PKI di Madiun tahun 1948 dan pemberontakan Darul Islam di Jawa Barat. Masyumi berperan aktif dalam melakukan negosiasi guna memadamkan pemberontakan-pemberontakan itu. Ketika agresi militer Belanda dilancarkan pada tanggal 19 Desember 1948 semua kota penting di Jawa dan Sumatera dikuasai Belanda, Sukarno, M. Hatta dan M. Natsir pun ditangkap. Pada masa ini rakyat Indonesia yang sebelumnya terlibat konflik politik bersatu kembali. Dalam kondisi yang genting ini pimpinan Masyumi, Sjafruddin Prawiranegara bersama rakyat berinisiatif untuk mendirikan pemerintahan pusat darurat di pedalaman Sumatera Barat lengkap dengan menteri-menterinya. Dengan berdirinya pemerintahan pusat darurat ini maka keberlangsungan Republik Indonesia terus dapat dipertahankan. Setelah Sukarno dan Hatta kembali ke Yogyakarta, Sjafruddin segera mengembalikan mandatnya kepada pemerintah pusat. Dalam perundingan Roem Royen ini Masyumi juga telah menunjukkan kontribusi besarnya dalam menyelamatkan Indonesia dari rongrongan Belanda.

Ketika terjadi perombakan kabinet Amir Sjarifuddin tanggal 13 November 1947, Masyumi bersedia masuk dalam kabinet koalisi dan menempatkan kader-kadernya (Samsudin, M. Roem, KH. Masjkur dan Kasman Singodimejo) duduk dalam kabinet. Namun pada tanggal 16 Januari 1948 Masyumi menarik kader-kadernya karena penolakannya terhadap perundingan Renville yang banyak menguntungkan pihak Belanda.

Perjalanan berikutnya dari tahun 1950-1957 ditandai dengan jatuh bangunnya kabinet karena banyaknya partai yang masing-masing tidak berkuasa secara mayoritas. Partai yang dominan adalah PNI, Masyumi dan PKI. Ketika NU keluar dari Masyumi pada tahun 1952 kekuatan Masyumi mulai berkurang walaupun pada pemilu 1955 masih menempati urutan kedua partai terbesar. Dukungan kepada kabinet yang terbentuk setelah tahun 1950 terus diberikan oleh Masyumi ditandai dengan bergabungnya dalam kabinet Hatta (1950-1951). Pada tahun 1951-1952 kabinet dipegang oleh M. Natsir dan kemudian digantikan oleh Sukiman. Pada kabinet berikutnya kabinet dipegang oleh PNI di bawah pimpinan Wilopo (1952-1953) dan dilanjutkan oleh Ali Sastroamidjojo juga dari PNI (1953-1955). Setelah pemilu 1955 Masyumi kembali menguasai kabinet dengan menjadikan Boerhanudin Harahap (1955-1956) sebagai perdana menteri. Kabinet Boerhanudin Harahap juga tidak betahan lama, sehingga mandat diserahkan kembali dan terpilih kembali Ali Sastroamidjojo sebagai perdana menteri (1956-1957).

Untuk melihat konsfigurasi kekuatan partai-partai Islam dibanding dengan partai-partai nasionalis ada baiknya untuk melihat hasil suara Pemilu 1955. Pemilu 1955 ini dianggap sebagai pemilu pertama yang paling demokratis. PNI sebagai kekuatan partai terbesar sementara Masyumi dan NU menempati urutan kedua dan ketiga sementara urutan keempat diduduki oleh PKI (Boland, 1985:56). PSII dan Perti hanya merupakan partai-partai kecil saja. Keseluruhan jumlah suara partai Islam adalah sekitar 43,5%.

Tabel 1 Pemilihan Umum Tahun 1955

Perolehan Suara	Nama Partai
22,3%	PNI
20,9%	Masyumi
18,4%	NU
16,4%	PKI
2,9%	PSII
1,3%	Perti

Karena tidak efektifnya sistem parlementer yang sedang berjalan dan munculnya pemberontakan di daerah maka setelah Ali Sastroamidjojo menyerahkan mandatnya, Sukarno mengeluarkan Undang-Undang Darurat Perang yang memberikan kekuasaan pada militer dan menjadi awal terbentuknya Demokrasi Terpimpin pada tahun 1957. Pada tahun 1960 Masyumi dinyatakan sebagai partai terlarang sementara para pemimpinnya banyak yang ditangkap dan dimasukkan dalam penjara.

Karena tidak efektifnya sistem parlementer yang sedang berjalan dan munculnya pemberontakan di daerah maka setelah Ali Sastroamidjojo menyerahkan mandatnya, Sukarno mengeluarkan Undang-Undang Darurat Perang yang memberikan kekuasaan pada militer dan menjadi awal terbentuknya Demokrasi Terpimpin pada tahun 1957. Ketika perdebatan dalam konstituante pada tahun 1959 untuk menentukan dasar negara Indonesia mengalami kebuntuan, Sukarno mengambil alih wacana dasar negara dengan mengeluarkan Dekrit Presiden 1959. Dekrit ini berimplikasi pada pembubaran konstituente dan memaksa kembali pada UUD 1945. Dalam menerapkan Demokrasi Terpimpin, Sukarno membentuk Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong (DPR GR) yang anggota-anggotanya ditunjuk langsung. Dia juga membangun konsep "Nasakom" (nasionalis, agama, komunis) dalam pemerintahannya. Pihak Islam diwakili oleh NU dan PSII sementara Masyumi menolak bergabung. Pada tahun 1960 Masyumi dinyatakan sebagai partai terlarang sementara para pemimpinnya banyak yang ditangkap dan dimasukkan dalam penjara[48].

Keterlibatan komunis dalam pemerintahan menyebabkan militer dan kelompok Islam kurang nyaman dengan Sukarno. Bulan september 1965 merupakan momen yang menentukan di mana Demokrasi yang kacau, radikal dan korup mengakhiri kekuasaannya. Sebuah kudeta yang direncanakan oleh Partai Komunis Indonesia didukung oleh Gerwani dan Pemuda Rakyat dengan menyingkirkan petinggi angkatan darat melalui penculikan dan pembunuhan. Upaya kudeta itu berhasil dicegah oleh Mayor Jenderal Soeharto selaku pimpinan Komando Cadangan Strategis Angkatan Darat (Kostrad) dibantu oleh organisasi-organisasi Islam. Rencana kudeta yang kemudian dikenal dengan Gerakan 30 September

(G30s PKI) melahirkan konflik horizontal yang menimbulkan ribuan korban jiwa baik dari kelompok umat Islam maupun pihak komunis. Untuk memulihkan keamanan dan stabilitas negara Soeharto didukung penuh angkatan darat kemudian mengambil alih kekuasaan[49].

Gerakan Politik Masa Soeharto

Untuk memperkuat posisinya, Soeharto mulai melakukan konsolidasi politik dengan cara menerapkan kebijakan dengan melakukan represi kepada kelompok Islam politik dan hanya mau bekerjasama dengan kelompok Islam yang tidak memiliki tujuan-tujuan politik. Kelompok Islam yang beroreintasi politik dikhawatirkan akan mengganggu stabilitas negara dan membawa ancaman keamanan apabila berhasil menanamkan pengaruhnya di masyarakat secara umum[50]. Mereka juga dicurigai berusaha untuk memaksakan agenda pendirian negara Islam dan penerapan syariah Islam. Soeharto juga tidak segan-segan menyingkirkan rival-rival politiknya baik dari kalangan Islam maupun Komunis. Karenanya, untuk menghindari kebijakan Soeharto yang represif ini, kelompok Islam mulai menerapkan strategi politik yang cenderung pragmatis dengan menghindari politik dan lebih memfokuskan pada kegiatan-kegiatan sosial dan keagamaan. Dua kelompok dijadikan sebagai musuh negara yang mengancam eksistensi ideologi bangsa disebut dengan ekstrim kanan dan ekstrim kiri[51].

Untuk memperkuat posisinya, Soeharto mulai melakukan konsolidasi politik dengan cara menerapkan kebijakan dengan melakukan represi kepada kelompok Islam politik dan hanya mau bekerjasama dengan kelompok Islam yang tidak memiliki tujuan-tujuan politik. Karenanya, untuk menghindari kebijakan Soeharto yang represif ini, kelompok Islam mulai menerapkan strategi politik yang cenderung pragmatis dengan menghindari politik dan lebih memfokuskan pada kegiatan-kegiatan sosial dan keagamaan.

Secara umum, kejatuhan Sukarno dan berdirinya pemerintahan baru di bawah Soeharto telah disambut oleh kalangan Islam secara antusias. Mereka berharap rezim baru akan mengakomodasi kelompok Islam karena jasa-jasanya dalam menumpas pemberontakan komunis. Pada bulan Agustus 1968, ribuan massa umat Islam berkumpul Masjid Al-Azhar menyambut kedatangan mantan tokoh-tokoh Masyumi yang baru dilepaskan dari penjara. Para pemimpin Masyumi itu adalah Hamka, Isa Anshary dan Burhanudin Harahap. Beberapa tokoh seperti M. Natsir, Syafruddin Prawiranegara, Prawoto Mangkusasmito, M. Roem dan Kasman Singodimejo juga hadir dan memberikan orasi dalam tabligh akbar itu. Mereka menuntut agar pemerintah segera merehabilitasi Masyumi.

Nampaknya, para aktifis Masyumi berharap dapat kembali terjun ke dunia politik dan partainya dihidupkan kembali. Walaupun telah berjasa bersama-sama dengan militer menyelamatkan negara dari kudeta komunis tuntutan mereka

tidak ternyata dipenuhi oleh rezim Orde Baru. Sikap rezim yang didukung oleh militer sangat jelas bahwa pemerintah tidak akan pernah mengijinkan setiap kelompok yang pernah terlibat dalam "kegiatan ilegal dan pemberontakan" untuk aktif kembali dalam politik. Pada tahun 1967 para mantan aktifis masyumi kemudian mempersiapkan pendirian partai politik baru yang bernama Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Karena masih adanya mantan pemimpin Masyumi yang ditunjuk sebagai ketua Parmusi, pemerintah menolak pendirian partai baru itu. Persetujuan itu diberikan setelah Parmusi mau mengganti ketuanya dengan orang yang ditunjuk oleh pemerintah. Walaupun usulan pendirian partai disetujui namun pemerintah tidak mengijinkan para mantan aktivis masyumi terlibat dalam kepengurusan baru. Ini karena Soeharto menolak tokoh-tokoh Masyumi terlibat kembali dalam politik. Mintaredja, orang dekat Soeharto kemudian ditunjuk menjadi ketua Parmusi.

Tentu saja kondisi ini membuat kecewa para mantan pemimpin Masyumi dan pendukung Parmusi. Pada Pemilu 1971 Parmusi hanya memperoleh suara sebesar 5,36% sementara NU mendapatkan suara sebanyak 18,67%. Secara umum sejak Pemilu1971 suara partai Islam mengalami penurunan. Berikut tabel hasil Pemilu 1971[52].

Tabel 2 Hasil Pemilu 1971

Partai	Pemilih	%	Kursi
Golkar	34.348.673	82,80	336
NU	10.213.650	18.67	58
PNI	3.793.650	6,94	20
Parmusi	2.930.746	5,36	24
PSII	1.308.237	2,39	10
Parkindo	733.359	1,34	7
Partai Katolik	603,740	1,10	3
Perti	381.309	0,70	2
IPKI	338.403	0,62	-
Murba	48.126	0,09	-
Jumlah	**54.699.509**	**100**	**460**

Untuk dapat memonopoli wacana politik di Indonesia, rezim Orde Baru juga melakukan penyederhanaan partai politik hanya menjadi tiga kelompok besar, Islam, nasionalis, dan sekuler. Partai-partai Islam bergabung dengan Partai Persatuan Pembangunan (PPP), partai berhaluan nasionalis bergabung dengan Golkar dan partai-partai berhaluan sosialis dan Kristen melebur menjadi ke dalam partai Partai Demokrasi Indonesi (PDI).

Untuk dapat memonopoli wacana politik di Indonesia, rezim Orde Baru juga melakukan penyederhanaan partai politik hanya menjadi tiga kelompok besar, Islam, nasionalis, dan sekuler. Partai-partai Islam bergabung dengan Partai Persatuan Pembangunan (PPP), partai berhaluan nasionalis bergabung dengan Golkar dan partai-partai berhaluan sosialis dan Kristen melebur menjadi ke dalam partai Partai Demokrasi Indonesi (PDI). Pada tahun 1973 Pemerintah Orde Baru 1973 mulai melakukan restrukturisasi system kepartaian dengan menerapkan

fusi politik. Akibatnya partai-partai Islam dipaksa bergabung menjadi satupartai di bawah bendera Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Banyak yang menganggap bahwa kebijakan fusi ini merupakan upaya untuk melakukan de-islamisasi terhadap partai-partai Islam. Apalagi kebijakan fusi ini kemudian dilanjutkan dengan kewajiban penerapan azas tunggal yang menyebabkan pertentangan hebat di kalangan tokoh-tokoh Islam dan pemimpin organisasi Islam.

Pemerintah kemudian merancang kebijakan penerapan azas tunggal yang harus diadopsi oleh semua lembaga, organisasi kemasyarakatan dan kepemudaan, termasuk organisasi-organisasi sosial politik. Tentu saja kebijakan untuk menerapkan azas tunggal dengan menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi di indonesia banyak mendapatkan penentangan dari umat islam.

Pada Pemilu 1977 mulai tergambar segmentasi partai-partai di Indonesia karena adanya penyederhanaan partai. Partai-partai Islam yang bergabung dalam PPP mengalami penurunan suara cukup besar sementara Golkar sebagai partai penguasa Orde Baru menjadi pemenang pemilu dengan capaian suara yang luar biasa.

Tabel 3 Hasil Pemilu 1977

Partai	Pemilih	%
PPP	18.743.491	29,3
Golkar	39.750.096	62,1
PDI	5.504.751	8,6
Jumlah	**63.998.338**	**100**

Sumber: Komisi Pemilihan Umum (www.kpu.or.id)

Untuk mengokohkan posisinya, Soeharto merencanakan untuk membatasi pengaruh kelompok Islam di politik. Walaupun sudah dikelompokkan menjadi satu partai dalam PPP dalam Pemilu 1982 suara umat Islam mengalami peningkatan. Meskipun dari sisi prosentase suara mengalami penurunan tetapi dari jumlah pemilihnya mengalami peningkatan. Tentu saja pekembangan ini tidak sesuai dengan rencana rezim Soeharto yang berusaha untuk mengontrol perkembangan partai Islam. Hasil Pemilu 1982 dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 4 Hasil Pemilu 1982

Partai	Pemilih	%
PPP	20.871.880	27,8
Golkar	48.334.724	64,3
PDI	5.919.702	7,9
Jumlah	**75.519.702**	**100**

Sumber: Komisi Pemilihan Umum (www.kpu.or.id)

Pemerintah berusaha untuk melakukan kebijakan-kebijakan agar perkembangan partai Islam tidak menguat. Pemerintah kemudian merancang kebijakan penerapan azas tunggal yang harus diadopsi oleh semua lembaga, organisasi kemasyarakatan dan kepemudaan, termasuk organisasi-organisasi sosial politik. Tentu saja kebijakan untuk menerapkan azas tunggal dengan menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi di indonesia banyak mendapatkan penentangan dari umat islam. Hanya saja karena rezim begitu kuat pada akhirnya tidak ada pilihan lain bagi organisasi-organisasi Islam untuk bisa bertahan selain mengadopsi azas tunggal itu. Beberapa peristiwa bentrokan antara organisasi Islam dan militer sempat menimbulkan korban jiwa. Namun secara umum pemerintah mampu mengendalikan situasi dan memaksa semua warga negara menganut azas Pancasila.

Peristiwa Priok pada tahun 1984 merupakan peristiwa paling tragis di mana ribuan umat Islam dibantai oleh militer karena dianggap menentang kebijakan pemerintah yang digerakkan oleh imam masjid di Priok, Amir Biki. Perlawanan-perlawanan kecil dan kekerasan-kekerasan fisik mewarnai aksi penyeragaman azas berorganisasi. Namun demikian sejak tahun 1985 pemerintah secara resmi berhasil menyeragamkan ideologi partai dan organisasi di Indonesia dengan menggunakan Pancasila sebagai satu-satunya azas. Golkar juga berhasil mengajak ormas-ormas Islam untuk mendukungnya sehingga pada tahun 1987 NU menyeruhkan kepada para anggotanya untuk tidak milikih PPP. Hasil Pemilu 1987 menunjukkan penurunan PPP secara drastis setelah mengganti azas Islam menjadi Pancasila sementara PDIP mengalami peningkatan.

Tabel 5 Hasil Pemilu 1987

Partai	Pemilih	%
PPP	13.701.428	18,8
Golkar	62.783.680	74,8
PDI	9.324.708	8,7
Jumlah	**85.809.816**	**100**

Sumber: Komisi Pemilihan Umum (www.kpu.or.id)

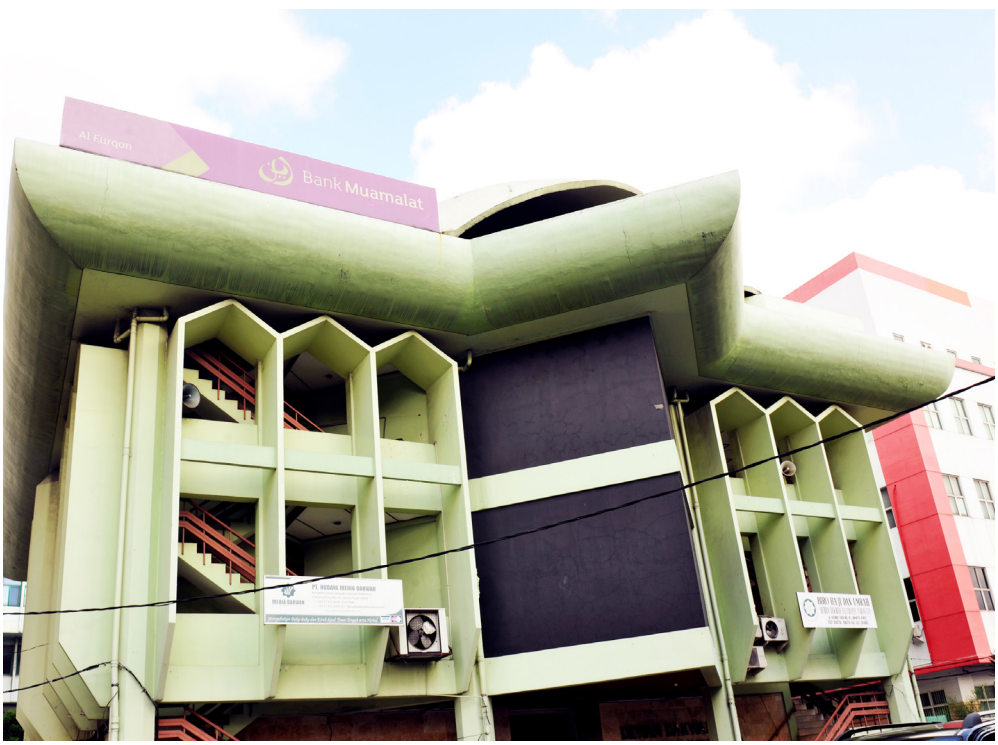
Secara umum kekecewaan kelompok Masyumi kepada rezim Soeharto ini dan tekanan-tekanan yang mereka rasakan membuat M. Natsir mulai merubah perjuangan politiknya melalui jalur dakwah. Untuk tetap mempertahankan semangat dan perjuangan politik Islam, para mantan aktifis Masyumi pada tangal 9 Mei 1967 mendirikan yang bernama Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).

Secara umum kekecewaan kelompok Masyumi kepada rezim Soeharto ini dan tekanan-tekanan yang mereka rasakan membuat M. Natsir mulai merubah perjuangan politiknya melalui jalur dakwah. Tidak diijinkannya para elit Masyumi untuk kembali dalam kancah politik memaksa mereka untuk membangun basis dakwah. Untuk tetap mempertahankan semangat dan perjuangan politik Islam, para mantan aktifis Masyumi pada tangal 9 Mei 1967 mendirikan yang bernama

Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). M. Natsir dan Anwar Haryono kemudian terlibat aktif mengembangkan organisasi dakwah yang bermarkas di Kramat Raya Jakarta ini.

Para aktifis DDII secara terus menerus melancarkan kritik-kritik mereka secara keras di mimbar-mimbar masjid. Akibatnya rezim Orde Baru semakin represif terhadap kelompok Islam. Menurut pendapat Hefner dalam Civil Islam, Islam yang menjadi sasaran kebijakan represif rezim Orde Baru adalah Islam politik, Islam yang terlembaga melalui kekuatan politik sementara Islam yang berbasis kultural tetap mendapatkan tempat di sisi rezim[53]. Sejak berdiri, terutama pada dekade 1970-andan 1980-an, DDII terus melakukan kritik kepada pemerintah dan sambil membangun basis dakwah di masyarakat. Gerakan dakwah yang dimotori oleh DDII ini pada akhirnya mempengaruhi perkembangan dakwah di kampus-kampus umum sejak pertengahan tahun 1980-an. Seorang aktifis muda DDII yang juga ketua bidang dakwah PB HMI, Imaduddin Abdurahim, membangun basis dakwah di kampus dan mendirikan Lembaga Mujahid Dakwah (LDK). Sejak itu gelombang dakwah di kampus-kampus terus mengalami perkembangan pesat.

Pengalaman Soeharto sebagai komandan militer yang memiliki pengalaman di lapangan memberantas pemberontakan-pemberontakan di Indonesia menjadikannya sangat berhati-hati dalam menghadapi hadirnya kembali kelompok Islam dalam politik dan berusaha mencegah pengaruh kelompok



Gedung Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Kramat Raya, Jakarta. Lembaga ini didirikan oleh mantan aktivis Masyumi pada tangal 9 Mei 1967.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Islam dalam pemerintahah. Di awal-awal kekuasaannya, Soeharto melakukan tindakan represif terhadap kelompok Islam Politik. Menjauhkan kelompok Islam terlibat dalam dinamika politik di Indonesia. Hubungan antogonis antara negara dan Islam di era Soeharto ini kemudian memunculkan generasi baru Islam Politik yang berusaha melakukan perubahan orientasi perjuangan dalam mewujudkan aspirasi umat Islam.

Di samping kekecewaan umat Islam terhadap partai Islam (PPP) yang terkooptasi direspon dengan sikap apolitis beberapa generasi muda Masyumi melakukan upaya baru dengan strategi transformasi. Din Syamsuddin[54] menyebut langkah yang dilakukan oleh para tokoh PPP dan seorang intelektual Islam, Nurcholish Madjid sebagai langkah akomodatif. Mintaredja menjelaskan hubungan antara Islam dan Pancasila bisa dipahami karena dalam sejarah Nabi Muhammad tidak pernah dikenal istilah negara Islam. Kewajiban umat Islam menurutnya adalah berjuang menciptakan masyarakat Islam yang benar, dan itu berbeda dengan perjuangan mendirikan negara Islam. Suatu masyarakat Islam itu bisa terwujud tanpa menimbulkan disintegritas negara bangsa. Karena masalah politik adalah persoalan duniawi maka menurut Mintaredja maka pendekatan politik dalam Islam harus didudukkan pada hakekatnya yang bersifat duniawi itu. Pendapat Mintaredja ini sejalan dengan pendapat Nurcholish Madjid yang mengangkat slogan, "Islam yes partai Islam no." Ide ini merupakan pikiran utama Nurcholish Madjid dalam konsep pembaharuannya yang banyak dikritik oleh tokoh-tokoh Islam pada waktu itu karena dianggap menjauhkan umat Islam dari partai politik Islam.

Dalam merespon kebijakan rezim Orde Baru yang cenderung represif terhadap kelompok Islam ini generasi baru Islam melahirkan sebuah strategi baru yang oleh Bahtiar Effendy dideskripsikan sebagai terobosan baru untuk mendamaikan Islam dan negara dengan teologi baru Islam politik di Indonesia. Lahirnya Ikatan cendekiawan Muslim Indonesia pada tahun 1990 merupakan tonggak penting diterimanya kelompok Islam di level kekuasaan tanpa melalui saluran partai politik yang berazaskan Islam. Sejak itu, Islam menjadi daya tarik penting bagi siapa saja yang ingin meniti karirnya di kekuasaan.

Dalam merespon kebijakan rezim Orde Baru yang cenderung represif terhadap kelompok Islam ini generasi baru Islam melahirkan sebuah strategi baru yang oleh Bahtiar Effendy[55] dideskripsikan sebagai terobosan baru untuk mendamaikan Islam dan negara dengan teologi baru Islam politik di Indonesia. Mereka ini adalah para generasi muda kelompok Islam politik yang mencoba menawarkan pendekatan baru dalam bernegosiasi dengan kekuasaan. Meskipun munculnya strategi baru Islam politik di era Orde Baru dianggap sebagai Islam yang terkoptasi tetapi sebenarnya pendekatan baru ini telah mampu membangun hubungan yang lebih baik antara Islam dan negara. Secara politik, partai-partai Islam mengalami kemunduran tetapi justru aspirasi Islam dapat diterima secara meluas di level kekuasaan politik dan birokrasi[56]. Lahirnya Ikatan cendekiawan Muslim Indonesia pada tahun 1990 merupakan tonggak penting diterimanya kelompok Islam di level kekuasaan tanpa melalui saluran partai politik yang berazaskan Islam. Sejak itu, Islam menjadi daya tarik penting bagi siapa saja yang ingin meniti karirnya di kekuasaan[57].

Uniknya di era di mana partai politik Islam mengalami penurunan, terutama di tahun 1990-an, proses Islamisasi Indonesia berjalan secara sempurna. Di level grassroot dan masyarakat, Islamisasi dilakukan oleh para aktifis Islam yang fokus dalam dakwah Islam sementara di level politik proses islamisasi tidak hanya terjadi dalam birokrasi pemerintahan tetapi juga terjadi pada partai-partai yang sebelumnya dianggap partai sekuler[58]. Proses Islamisasi terjadi di tubuh partai penguasa (Golkar) dan juga partai oposisi (PDI). Perkembangan mengembirakan tentang peran Islam di level politik adalah disahkannya beberapa undang-undang yang berpihak kepada kepentingan umat Islam. Undang-undang itu adalah Undang-Undang pendidikan nasional yang mewajibkan semua tingkat sekolah memberikan pelajaran agama sesuai dengan agama yang dianut oleh para murid (1988), undang-undang peradilan hukum Islam undang-undang Kompilasi Hukum Islam (1991), pengaturan administrasi Zakat melalui Bazis (1991), pencabutan larangan memakai jilbab bagi para siswa di sekolah umum (1991) dan berbagai kebijakan pemerintah yang mengadopsi aspirasi umat Islam.

Pada Pemilu 1992 dukungan terhadap Golkar mulai menurun karena semakin banyak ketidakpuasan rakyat terhadap kepemimpinan Soeharto. Oposisi dalam masyarakat meningkat dan perolehan PDI mengalami peningkatan tajam. Uniknya, pada pemilu 1997 Golkar dan PPP mengalami peningkatan sementara PDI justru mengamali kemerosotan. Penurunan suara PDI dipicu oleh ketidakpuasan terhadap kepemimpinan baru PDI yang dianggap merupakan orang pemerintah. Lebih lengkap tentang perubahan-perubahan ini dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 6 Hasil Pemilu 1992 dan 1997

Partai	1992	%	1997	%
PPP	16.624.647	17,00	25.340.028	22,43
Golkar	66.599.331	68,10	84.187.907	74,51
PDI	14.565.556	14,89	3.463.225	3,06
Jumlah	**97.789.534**	**100**	**112.991.150**	**100**

Sumber: Komisi Pemilihan Umum (www.kpu.or.id)

Gerakan Politik di Era Reformasi

Perkembangan pasca reformasi menunjukkan peran yang lebih signifikan dari kelompok Islam. Kejatuhan Soeharto pada tahun 1998 disambut antusias oleh umat Islam terutama bagi mereka yang merasakan penindasan politik di masa Orde Baru dengan semangat mendirikan partai-partai Islam. Islam kembali hadir sebagai kekuatan ideologi dengan ditandai oleh lahirnya partai-partai berhaluan Islam dan kekuatan kultural yang termanifestasi dalam partai-partai sekuler. Dua partai yang menjadi representasi kelompok Islam dengan menjadikan Islam sebagai azas partai adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Partai-partai yang berbasiskan masa umat Islam tetapi lebih pluralis adalah Partai Amanah Nasional (PAN) dan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), PAN merupakan representasi Islam modernis sementara PKB menjadi partai yang mewakili kelompok Islam tradisionalis.

Kesadaran umat Islam untuk berkontribusi terhadap bangsa dengan berjuang melalui partai-partai politik yang ada mencerminkan kesiapan mereka mendukung penerapan demokrasi di Indonesia. Beberapa partai Islam yang berdiri di Era Reformasi adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Nahdhatul Ummah (PNU), Partai Kebangkitan Umat (PKU), Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB). Sementara beberapa partai yang memiliki basis umat Islam tetapi berazaskan Pancasila adalah Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Amanah Nasional (PAN) dan Partai Daulat Umat (PDU).

Meskipun mengklaim sebagai partai Islam baik PKS dan PPP tidak lagi memfokuskan pada agenda ideologi Islam dan formalisasi syariah tetapi lebih memperkuat agenda pada pemenuhan aspirasi rakyat secara umum. Mereka ini memungkinkan untuk bersatu ketika menghadapi agenda-agenda umat Islam di Indonesia walaupun berasal dari partai-partai yang berbeda karena komitmen mereka kepada aspirasi umat Islam sangat kuat. Ini dikarenakan banyaknya aktifis-aktifis Islam yang menjadi pengurus dan pimpinan di partai-partai non Islam.

Golkar dalam waktu yang sangat panjang sejak tahun 1980-an, pimpinan terasnya banyak diisi oleh para mantan aktivis Islam. Tokoh HMI yang pernah menjabat sebagai ketua umum Golkar adalah Akbar Tanjung. Di samping itu sejak berdirinya ICMI sebagian besar pengurus Golkar juga berasal dari organisasi ICMI. Sukses kelompok Islam di Golkar adalah ditandai dengan dijadikannya BJ Habibie, ketua umum pertama ICMI, sebagai wakil presiden mendampingi Soeharto (1997) dan diangkat sebagai presiden menggantikan Soeharto (1998).

Partai penguasa, Partai Demokrat (PD), juga mengalami perkembangan yang sama di mana aktifis HMI berhasil menduduki jabatan ketua umum PD. Saat ini PD mengklaim sebagai partai nasionalis religius. Artinya, PD tidak hanya menganggap sebagai partai nasional tetapi juga berusaha untuk mewadahi aspirasi agama terutama dari kelompok Islam. Demikian juga PDIP yang merupakan partai pengikut Sukarno telah mendirikan wadah khusus bagi kelompok Islam yang diberi nama Baitul Muslimin. Beberapa aktifis Islam juga berjuang melalui partai yang berlambang kepala banteng ini. .

Saat ini PD mengklaim sebagai partai nasionalis religius. Artinya, PD tidak hanya menganggap sebagai partai nasional tetapi juga berusaha untuk mewadahi aspirasi agama terutama dari kelompok Islam. Demikian juga PDIP yang merupakan partai pengikut Sukarno telah mendirikan wadah khusus bagi kelompok Islam yang diberi nama Baitul Muslimin.

Strategi baru yang ditempuh oleh para aktifis Islam yang menyebar di berbagai partai politik utama di Indonesia pada hakekatnya merupakan strategi post Islamism. Upaya untuk menjadikan perjuangan Islam selaras dengan perubahan sosial, politik dan budaya masyarakat. Hanya saja memang untuk kasus Indonesia para aktifis ini tidak terhimpun dalam satu partai politik dan menggerakkan partai itu selaras dengan agenda pos islamism tetapi mereka secara individu bergabung dalam partai-partai nasionalis sambil terus menerus melakukan agenda reformasi. Akibatnya saat ini kita jumpai bahwa Islam tidak hanya menjadi monopoli partai politik Islam tetapi juga menjadi agenda partai-partai nasionalis. Disinilah kemudian perkembangan islam politik di Indonesia pada akhirnya sejalan dengan demokrasi itu sendiri. Islam menjadi salah satu penopang penting tegaknya demokrasi di Indonesia.

Partai Amanah Nasional (PAN)

Partai Amanah Nasional (PAN) didirikan oleh sebagian besar para aktifis Islam Muhammadiyah. PAN dideklarasikan pada tanggal 23 Agustus 1998 di Senayan Jakarta.PAN merupakan partai yang bersifat inklusif berwajah Indonesia. Keputusan tertinggi partai ada dalam Kongres Nasional, Kongres Luar Biasa dan Rapat Kerja Nasional (Rakernas). Meskipun PAN merupakan partai yang didukung kelahirannya oleh Muhammadiyah tetapi tidaklah dapat dikatakan PAN sebagai satu-satunya partai Muhammadiyah.

Partai Amanah Nasional (PAN) didirikan oleh sebagian besar para aktifis Islam Muhammadiyah. PAN dideklarasikan pada tanggal 23 Agustus 1998 di Senayan Jakarta. Keberadaan partai ini tentu tidak lepas dari figur fenomenal di era Reformasi yaitu Amin Rais. Amin Rais yang sejak masa Orde Baru terkenal sangat kritis kepada presiden Soharta berhasil menggalang kekuatan untuk mendirikan partai baru yang awalnya akan diberi nama Partai Amanah Bangsa (PAB). Pada awalnya Amin Rais ingin memproyeksikan Syafi'i Maarif untuk menjadi ketua partai dengan pertimbangan bahwa partai baru ini memerlukan figur yang menjadi simbol moral bangsa dan dapat diterima oleh semua kalangan. Warga Muhammadiyah juga tidak meragukan figur Maarif dan akan mendukung perjuangannya melalui partai. Pada satu sisi keberadaan Maarif sebagai pemimpin partai akan dapat mendukung keinginan para pendukung Amin untuk menjadikan sebagai presiden Indonesia. Ketua partai itu hendaknya seorang yang dapat mengantar Amien menuju istana. Namun ketika usulan itu ditawarkan kepada Maarif justru dia menolak dan mendorong Amien untuk menjadi ketua umum partai[59].

Gedung Dewan Pimpinan Pusat Partai Amanat Nasional, Pasar Minggu, Jakarta. Walaupun PAN merupakan partai terbuka tetapi memiliki hubungan yang khusus dengan Muhammadiyah.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Kelahiran PAN tidak lepas dari sosok Amien Rais, seorang tokoh reformasi yang juga ketua umum Muhammadiyah. Walaupun PAN merupakan partai terbuka tetapi memiliki hubungan yang khusus dengan Muhammadiyah. Dukungan Muhammadiyah cukup jelas kepada partai ini karena didasarkan pada amanah Sidang Tanwir Muhammadiyah tanggal 5-7 Juli 1998 di Yogyakarta. Sidang itu memberikan rekomendasi kepada Pengurus Pusat Muhammadiyah untuk melaksanakan ijtihad politik untuk kemaslahatan umat secara maksimal dalam kerangka dakwah Islam amar makruf nahi munkar[60]. Keputusan dari dari Sidang Tanwir Muhammadiyah itu diterjemahkan Amien Rais bahwa Muhammadiyah tidak akan menjadi partai politik tetapi memberi keluasaan kepada anggota-anggotanya untuk mendirikan parpol dalam kerangka semangat amar makruf nahi munkar. Karenanya, ijtihad politik yang dilakukan oleh Amien Rais selaku ketua umum Muhammadiyah dapat dipahami sebagai upaya menjawab keinginan warga Muhammadiyah untuk memiliki partai tersendiri.

Sebelum memutuskan untuk memimpin PAN, Amien Rais sebenarnya juga mendapatkan tawaran dari tokoh-tokoh senior umat Islam untuk memimpin partai yang mereka dirikan. Anwar Harjono, ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pernah meminta Amien memimpin sebuah partai yang digagas oleh keluarga bulan bintang. Namun permintaan itu tidak dipenuhi oleh Amien mengingat perbedaan platform mengenai parpol Islam. Demikian juga para tokoh senior Partai Persatuan Pembangunan (PPP) juga meminang Amien agar mau memimpin PPP karena partai ini butuh figur yang bisa diterima oleh umat Islam guna membangkitkan kembali satu-satunya

Suasana Kampanye Partai Amanat Nasional di Gelora Bung Karno pada 3 April 2014.
Sumber: Dokumen Partai Amanat Nasional

partai Islam di masa Orde Baru ini. Namun lagi-lagi dia menolak permintaan dari tokoh-tokoh Islam itu karena dia merasa tidak cocok memimpin PPP yang menurutnya banyak diwarnai konflik antar faksi.

PAN merupakan partai yang bersifat inklusif berwajah Indonesia. Keputusan tertinggi partai ada dalam Kongres Nasional, Kongres Luar Biasa dan Rapat Kerja Nasional (Rakernas). Meskipun PAN merupakan partai yang didukung kelahirannya oleh Muhammadiyah tetapi tidaklah dapat dikatakan PAN sebagai satu-satunya partai Muhammadiyah. Mengingat, di dalam tubuh Muhammadiyah banyak tokoh-tokohnya yang sudah terlibat di partai-partai lain yang berbeda-beda baik di PPP maupun di Golkar. Oleh karena itu PAN diharapkan untuk dapat melebarkan basis sosialnya di luar Muhammadiyah tetapi tetap akan memberikan tempat seluas-luasnya bagi warga Muhammadiyah untuk bergabung. Secara umum basis PAN menyebar di seluruh Indonesia tetapi basis utamanya ada di Sumatera Barat, Jawa Barat dan Jawa Tengah. Dalam pemilu tahun 1999 PAN mampu mendapatkan suara 7,12% berikutnya berturut-turut pada pemilu 2004, 2009 dan 2014 masing-masing adalah 6,44%, 6,01 dan 7,5%.

Partai Kebangkitan Bangsa (PKB)

Setelah beberapa dekade NU menjaga jarak dengan politik praktis karena mengikuti keputusan khittah 1926, NU akhirnya memandang perlu untuk memiliki partai sendiri guna menyuarakan aspirasi umat Islam yang berfaham ahlus sunna wal jamaah.

Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) adalah partai kaum nahdliyin yang didirikan para era Reformasi. Setelah beberapa dekade NU menjaga jarak dengan politik praktis karena mengikuti keputusan khittah 1926, NU akhirnya memandang perlu untuk memiliki partai sendiri guna menyuarakan aspirasi umat Islam yang berfaham ahlus sunna wal jamaah. Pemikiran keagamaan yang mengikuti mazhab Syafi'i melekat dengan praktik keagamaan yang dijalankan oleh NU.

Tidak lama setelah Soeharto mengundurkan diri dari jabatan presiden RI, NU yang telah lama mengalami masa-masa penuh kooptasi politik rezim Soeharto menyambutnya pelengseran itu dengan antusias. Para pengurus yang duduk di PBNU mengusulkan untuk membuat wadah politik bagi warga NU. Tidak hanya hampir mayoritas pengurus di daerah-daerah mendorong PBNU agar memfasilitas pendirian partai politik. Bahkan beberapa aktifis NU sudah melangkah lebih jauh dengan mengadakan berbagai pertemuan untuk mempersiapkan pendirian partai yang membawa aspirasi umat nahdliyin itu. Melihat usulan yang begitu besar dari daerah-daerah, PBNU akhirnya berusaha untuk menangkap aspirasi yang sepertinya tidak dapat dibendung lagi. Bahkan usulan-usulan nama partai pun telah disampaikan oleh berbagai elemen NU itu hampir mencapai 39 nama partai. Realitas ini menunjukkan betapa besarnya kemajemukan dan semangat warga NU untuk berpartai.

Tentu saja untuk merespon keinginan-keinginan yang berkembang itu, PBNU berusaha untuk mengakomodasinya dengan tidak melanggar prinsip khittah yang sudah mapan dalam organisasi NU. Melalui rapat harian Syuriah dan Tanfidziyah PBNU tanggal 3 Juni 1998, PBNU membentuk Tim Lima yang bertugas untuk merealisasikan aspirasi warga NU. Tim Lima itu terdiri dari K.H. Makruf Amin (ketua), K.H. Dawam Anwar, Dr. K.H. Said Agil Siradj, H.M. Rozy Munir dan H. Ahmad Bagdja. Atas dukungan penuh dari PBNU, Tim Lima dalam tugasnya dibantu oleh tim asistensi yang terdiri dari Arifin Junaidi (ketua), H. Muhyidin Aburusman, H.M. Fachri Thaha, H.M. Nashihin Hasan, H. Andi Muarly Sunrawa, H. Abdul Aziz, MA, H Lukman H. Saifuddin, Drs Amin Said Husni dan Muhaimin Iskandar. Tim yang dibentuk oleh PBNU terus bekerja hingga pada akhirnya dapat menyelesaikan tugasnya dengan merekomendasikan mendirikan partai yang diberi nama Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Pada tanggal 23 Juli 1998 bertempat di rumah Gus Dur di Ciganjur, Jakarta Selatan, sebuah partai yang lahir dari rahim NU dideklarasikan.

Lambang Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Pada tanggal 23 Juli 1998 bertempat di rumah Gus Dur di Ciganjur, Jakarta Selatan, pendirian PKB dideklarasikan.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Meskipun PBNU telah membidani lahirnya PKB tetapi bukan berarti tidak ada partai-partai berbasis massa NU lainnya yang berdiri. Tidak lama setelah PKB dideklarasikan PKB berturut-turut bermunculan berbagai partai yang juga mewakili aspirasi kelompok nahdliyin. Partai-partai itu adalah Partai Nahdlatul Ulama (PNU) dibentuk

oleh KH Syukron Makmun, Partai Kebangkitan Umat (PKU) didirikan oleh KH Yusuf Hasjim dan Partai Solidaritas Nasional Uni Indonesia (SUNI) didirikan oleh Abu Hasan. Pada akhirnya walaupun banyaknya partai yang muncul mengatasnamakan NU tetapi pada akhirnya hanya PKB yang bertahan hingga sampai sekarang.

Dalam perjalanannya PKB banyak mengalami konflik internal yang berujung pada pemecatan dan pendirian partai baru karena ketidakharmonisan hubungan antara para pendukung Abdurakhman Wahid (Gus Dur) dan penentangnya. Konflik-konflik itu tidak dapat diselesaikan karena otoritas Gus Dur sebagai ketua majelis syuro pada waktu itu sangat kuat sementara mekanisme pengambil keputusan tertinggi tidak berjalan dengan baik. Akibatnya PKB mengalami pasang surat dalam hal perolehan suara. Pada pemilu 1999 mendapatkan suara sebesar 12,61% namun kemudian mengalami penurunan pada pemilu 2004 dan 2009 (10,57% dan 4,94). Namun pada pemilu 2014 mengalami kenaikan menjadi kurang lebih 10%. Secara umum basis PKB tetap berada di Jawa Timur, Jawa Tengah, Banten dan Kalimantan Selatan. Para ketua PKB sejak didirikan adalah Matori Abdul Jalil dan Muhaimin Iskandar.

Gedung Dewan Pimpinan Pusat PKB, Raden Saleh, Jakarta Pusat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Partai Bulan Bintang (PBB)

Partai Bulan Bintang (PBB) meskipun merupakan partai baru tetapi memiliki hubungan historis dengan partai Islam di masa lalu yaitu Masyumi. Partai ini didirikan oleh para aktifis yang berusaha menjaga hubungannya dengan simbol-simbol kejayaan Masyumi. Pendirian partai ini diawali dengan pertemuan-pertemuan lanjutan yang diadakan oleh beberapa komponen umat Islam yang

tergabung dalam Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI). Forum ini digagas oleh M. Natsir, KH Masykur, KH Rusli Abdul Wahid dan HM Rasyidi yang dilatarbelakangi oleh gencarnya kristenisasi yang melanda umat Islam di masa kekuasaan Orde Baru. FUI sendiri dibentuk secara resmi pada tanggal 1 Agustus 1989.

Kehadiran FUI mendapat banyak dukungan dari para pemimpin Islam terutama dari keluarga bulan bintang. Keberadaannya dikukuhkan kembali dengan mendapatkan banyak dukungan dari organisasi dakwah dan ormas Islam nasional karena fungsingnya dianggap penting dalam menyatukan kembali umat Islam dan menjaga akidah umat Islam di Indonesia. Pada tanggal 11 Desember 1993 FUI diperluas dengan beberapa tokoh Islam untuk terlibat antara lain, Dr Anwar Harjono, KH Latif Muchtar, HM CH Ibrahim, Kh Sholeh Iskandar, KH Nur Ali, Drs Nurulhuda, Rajab Ranggasoli, Prof Ismail Sunny, KH Dadun Abdulqahar dan H. Nuddin Lubis.

Kegiatan FUI utamanya dilakukan dalam bentuk silaturahim dan diskusi di antara para pendukungnya dan berusaha untuk membangun kesepahaman dalam menyelesaikan persoalan-persoalan umat. Kepimpinan FUI dipegang oleh presedium dan digilir setiap enam bulan sekali di antara ormas-ormas Islam pendukungnya. Hasil-hasil dari pertemuan-pertemuan yang diadakan biasanya disampaikan kepada pihak-pihak yang berkepentingan dan dirasa memiliki kekuatan dalam menentukan kebijakan nasional.

Lengsernya Soeharto yang tidak diperkirakan sebelumnya membuat dinamika politik umat Islam berkembang secara cepat. Untuk mengantisipasi perubahan politik nasional dan memastikan peran umat Islam dalam kepemimpinan pasca Soeharto, FUI merespon perubahan itu dengan mengajukan gagasan meningkatkan peran politik umat Islam. Diadakanlah sebuah pertemuan pada tanggal 12 Mei 1998 di rumah Anwar Harjono yang menghasilkan keputusan membentuk Badan Koordinasi Umat Islam (BKUI) yang bertugas untuk menyerap aspirasi umat Islam melalui ormas-ormas Islam yang ada guna menyiapkan sebuah partai Islam. Ormas-ormas yang bergabung dalam BKUI adalah Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Badan Kerjasama Pondok Pesantren Indonesia (BKSPPI), Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI), Persatuan Islam (Persis), Syarikat Islam (SI), Persatuan Umat Islam (PUI), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), Al-Irsyad dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI). Dengan bergabung ormas-ormas Islam ini maka keanggotaan BKUI lebih menitikberatkan pada organisasi bukan perorangan.

Lambang Partai Bulan Bintang.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

BKUI mulai terlibat dalam dinamika politik Indonesia pasca kejatuhan Soeharto. BKUI pun mulai mengajak organisasi-organisasi Islam kepemudaan untuk bergabung. Ada semangat besar di antara mereka untuk menjadikan BKUI seperti MIAI yang mewadahi organisasi-organisasi Islam dan sebagai wadah pemersatu umat Islam di Indonesia. Diharapkan BKUI memiliki peran yang

Kantor Dewan Pimpinan Pusat Partai Bulan Bintang (PBB), Pasar Minggu, Jakarta Selatan. Partai Bulan Bintang (PBB) dideklarasikan pada tanggal 26 Juli 1998 di Masjid Agung Al-Azhar Jakarta. Gedung DPP PBB ini baru diresmikan pada tahun 2001.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

lebih terutama dalam menggalang kerjasa sama dan ukhuwah di kalangan ormas-ormas Islam dan dapat mewakili perjuangan umat Islam dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial budaya dan dakwah. Sepertinya, keinginan untuk membentuk partai Islam tidak dapat dibendung lagi ketika diadakan Musyawarah Nasional I BKUI pada tanggal 1 Juni 1998 muncullah usulan untuk menjadikan BKUI sebagai cikal bakal partai Islam. Namun usulan ini ditentang oleh perwakilan ICMI dan mengancam akan keluar dari BKUI apabila badan itu berganti menjadi sebuah partai politik[61].

Sebelum mendirikan partai Islam, Anwar Harjono pernah melakukan pendekatan kepada PPP untuk membuat partai tunggal yang menampung semua kalangan umat Islam tetapi tidak mendapatkan sambutan dari PPP. Persoalan unsur dan keterwakilan masih menjadi kendala PPP dalam menampung usulan-usulan dari luar partai. Kalaupun BKUI mau bergabung dengan PPP harus melalui mekanisme keanggotaan yang ditetapkan oleh Anggaran Dasar dan Rumah Tangga (AD/RT). Melihat perkembangan yang demikian, para aktifis yang mewakili BKUI ini mulai memikirkan untuk segera mendirikan partai Islam tersendiri yang benar-benar menjiwai semangat Keluarga Bulan Bintang.

Akhirnya sebuah partai yang diberi nama Partai Bulan Bintang (PBB) dideklarasikan pada tanggal 26 Juli 1998 di Masjid Agung Al-Azhar Jakarta.

Akhirnya sebuah partai yang diberi nama Partai Bulan Bintang (PBB) dideklarasikan pada tanggal 26 Juli 1998 di Masjid Agung Al-Azhar Jakarta. Prof Dr Yusril Ihza Mahendra ditunjuk sebagai ketua umum menggantikan Amien Rais yang menolak tawaran untuk menjabat sebagai ketua umum partai ini.

Prof Dr Yusril Ihza Mahendra ditunjuk sebagai ketua umum menggantikan Amien Rais yang menolak tawaran untuk menjabat sebagai ketua umum partai ini. PBB pun berpartisipasi dalam pemilihan umum pada tahun 1999 namun tidak mendapatkan dukungan yang menggembirakan. Pada pemilu tahun 1999 itu partai ini hanya memperoleh dukungan 1,4% dan pada pemilu-pemilu berikutnya setelah dinyatakan tidak lolos electoral dan parliementary threshold kemudian ikut kembali pada pemilu 2014 juga mendapatkan suara di bawah dua persen. Ternyata upaya untuk membangun kembali kebesaran Masyumi melalui PBB mengalami kegagalan karena dinamika politik umat Islam pada era Reformasi untuk menunjukkan masing-masing kelompok umat Islam berusaha untuk mendirikan partai-partai sendiri sesuai dengan aliran organisasi. Beberapa pemimpin Islam yang memiliki keterkaitan historis dengan Masyumi juga mendirikan partai-partai tersendiri yang berbeda dengan PBB yaitu Partai Umat Islam (PUI) diketuai oleh Deliar Noer, Partai Islam Indonesia Masyumi di bawah pimpinan Abdullah Hehamahua dan Partai Masyumi Baru dipimpin oleh Ridwan Saidi. Semua partai-partai Islam yang berafiliasi dengan Masyumi ini juga tidak mendapatkan dukungan dari umat Islam ditandai dengan kecilnya raihan suara yang didapatkan dalam Pemilu 1999 (1,94%).

Partai Persatuan Pembangunan (PPP)

Di antara partai-partai Islam yang lahir di era Reformasi, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) adalah satu-satunya partai yang merupakan partai tertua. PPP adalah partai lahir pada masa awal Orde Baru yang merupakan fusi dari berbagai parpol Islam pada tahun 1973 yaitu NU, Parmusi, PSII dan Perti. Era Reformasi telah memberikan kesempatan kepada partai ini untuk berkembang setelah sekitar 32 tahun berada dalam suasana politik yang tidak mendukung. Dominasi Golkar dalam pemerintahan pada masa Orde Baru telah membuat eksistensi PPP mengalami kemerosotan dari pemilu ke pemilu. Namun demikian di samping merupakan peluang untuk berkembang kebebasa berpolitik pada masa Reformasi ini juga menempatkan PPP pada posisi yang sulit. Sebagai partai yang tidak dapat lagi mengklaim sebagai satu-satunya partai Islam karena berkembangnya partai-partai Islam pada waktu itu, PPP harus mengembangkan strategi baru guna menopang keberlangsungannya di masa depan.

Fusi yang dilakukan oleh partai-partai Islam ke dalam PPP ternyata mewariskan banyak persoalan konflik internal yang melibatkan berbagai kepentingan unsur-unsur partai yang sulit untuk disatukan. Pemimpin-pemimpin PPP yang terkenal kritis kepada pemerintah satu persatu disingkirkan. Nyaris PPP berkembang menjadi partai yang telah terkooptasi oleh kepentingan rezim Orde Baru. Di awal pembentukan PPP, Idham Chalid wakil dari NU diserahi mandat sebagai presiden sedangkan HMS Mintaredja dari Parmusi yang merupakan orang dekat Soeharto diangkat sebagai wakil ketua. Perkembangan berikutnya berdasarkan

Dewan Pimpinan Pusat Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Jakarta. PPP adalah satu-satunya partai yang merupakan partai tertua. PPP adalah partai lahir pada masa awal Orde Baru yang merupakan fusi dari berbagai parpol Islam pada tahun 1973 yaitu NU, Parmusi, PSII dan Perti.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

kesepakatan para penandatangan deklarasi partai, HMS Mentaredja ditunjuk untuk menjadi ketua umum PPP periode 1973-1978. Periode berikutnya jabatan itu diserahkan kepada H.J. Naro tanpa melalui melalui rapat partai. Sejak itu PPP dikuasai oleh kubu Parmusi, disebut juga Muslimin Indonesia (MI), yang cenderung dekat dengan penguasa Orde Baru. HJ. Naro memegang jabatannya hingga tahun 1989 kemudian digantikan Ismail Hasan Metareum juga dari unsur MI.

Di era Reformasi, PPP mendapatkan tantangan internal karena adanya tuntutan dari kader-kadernya untuk melakukan reformasi internal. Mereka tergabung dalam Komite Reformasi Partai Persatuan Pembangunan (KR-PPP) meminta agar segera diadakan mukernas meminta Ismail Hasan Metareum untuk mengundurkan diri karena dianggap bertanggung jawab atas dukungan PPP kepada Soeharto pada Sidang Umum MPR tahun 1998. Kelompok KR-PPP sempat menduduki kantor DPP PPP namun dapat direbut kembali oleh pendukung Buya Ismail. Untuk merespon gejalak partai yang semakin memanas maka diadakanlah mukernas pada bulan Juni 1998 yang memutuskan untuk mempercepat muktamar nasional guna menyelesaikan persoalan kepemimpinan partai. Pada tanggal 29 November – 2 Desember 1998 diadakanlah Muktamar IV PPP yang berhasil mendudukkan Hamzah Haz dari unsur NU sebagai ketua umum partai. Sejak itu PPP kembali dipimpin oleh tokoh-tokoh ini. Muktamar ini

juga memutuskan untuk mengubah gambar partai yang sebelumnya berbentuk bintang menjadi ka'bah. PPP pun kembali menggunakan azas Islam setelah pada masa Soeharto dipaksa untuk menggunakan azas tunggal Pancasila.Selanjutnya, Hamzah Haz digantikan oleh Suryadarma Ali yang juga berasal dari unsur NU.

Pada pemilu pertama setelah reformasi tahun 1999, PPP mendapatkan suara sebesar 10,71%. Pada pemilu 2004 mengalami penurunan menjadi 8,15% dan terus mengalami penurunun pada pemilu 2009 menjadi 5,32% sementara hasil sementara pemilu 2014 sedikit mengalami kenaikan menjadi 6,5%. Seperti halnya partai-partai Islam lainnya basis PPP ada di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Aceh Darussalam.

Partai Keadilan Sejahtera (PKS)

Partai Keadilan Sejahtera (PKS) pada awalnya bernama Partai Keadilan (PK). Karena tidak lolos electoral thershold pada pemilu 1999 pada pemilu 2004 PK merubah namanya menjadi PKS. Di antara partai-partai yang ada PKS termasuk partai baru yang tidak memiliki basis massa tradisional. Sebagian besar massa pendukung PKS berasal dari aktifis Islam di kampus-kampus umum yang terbina melalui pengajian-pengajian di kampus yang dikenal dengan sebutan Tarbiyah.

Partai Keadilan Sejahtera (PKS) pada awalnya bernama Partai Keadilan (PK). Karena tidak lolos *electoral thershold* pada pemilu 1999 pada pemilu 2004 PK merubah namanya menjadi PKS. Di antara partai-partai yang ada PKS termasuk partai baru yang tidak memiliki basis massa tradisional. Sebagian besar massa pendukung PKS berasal dari aktifis Islam di kampus-kampus umum yang terbina melalui pengajian-pengajian di kampus yang dikenal dengan sebutan Tarbiyah. Tidak heran jika kelompok Tarbiyah ini tidak memiliki hubungan emosional dan historis dengan ormas-ormas Islam di masa lalu karena sebagian dari mereka adalah generasi baru Muslim yang tidak lagi terikat oleh dikotomi muslim tradisionalis dan modernis. Walaupun keluarga mereka berasal dari ormas-ormas Islam besar di Indonesia, seperti Muhammadiyah, NU, Persis dan ormas-ormas lainnya tetapi pergulatan dakwah di kampus telah membuat mereka menjauh dari ormas-ormas Islam yang ada. Ini dikarenakan kampus-kampus umum pada era Orde Baru sengaja dijauhkan dari pengaruh-pengaruh organisasi-organisasi kepemudaan yang berafiliasi dengan parpol dan ormas Islam. Melalui kebijakan Normalisai Kehidupan Kampus, rezim penguasa membatasi kegiatan organisasi mahasiswa-mahasiswa di kampus-kampus besar. Kelompok Muslim yang tidak memiliki ikatan emosional dan ideologis inilah yang oleh Syafi'i Anwar[62] disebut sebagai neo-santri. Kelompok santri ini bisa diwakili oleh generasi muslim yang beroreintasi pada Islam sebagai ideologi politik tetapi kehilangan kepercayaan terhadap parpol Islam yang ada maupun generasi muda muslim yang lebih memilih ideologi sosialis dan sekuler. Kuntowijoyo[63] menyebut generasi yang kehilangan ideologis dengan orang tua mereka sebagai 'muslim tanpa masjid."

Ada tiga faktor yang melatarbelakangi munculnya santri baru di era tahun 1980-an[64]. Pertama, represi yang kuat terhadap kelompok Islam politik dan gagalnya partai Islam pada masa Orde Baru telah menjadikan generasi muda muslim di Indonesia mencari saluran politik yang dianggap ideal dan berbeda

dengan orang tua mereka. Kedua, pendidikan agama di perguruan-perguruan tinggi umum cenderung untuk memperkenalkan Islam secara universal dan berusaha untuk menghindari isu-isu khilafiyah yang sering menyebabkan konflik di kalangan penganut Islam tradisionalis dan modernis. Ketiga, pengaruh internasional yang membawa pengaruh semangat revolusi dan kebangkitan Islam berdampak pada ketertarikan generasi Islam yang sudah kecewa dengan terkooptasinya organisasi dan pemimpin Islam untuk mengikuti isu-isu dan ide-ide dari luar yang sedang berkembang pada waktu itu. Untuk kasus kelompok Tarbiyah yang menjadi basis PKS ini, mereka mengambil inspirasi dari tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin di Mesir dan menjadikan pemikiran politik Hasan Al-Banna sebagai referensi gagasan dan pemikiran politik Islamnya.

Dewan Pimpinan Pusat Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Pasar Minggu, Jakarta Selatan. Pada tanggal 20 April 2003 PKS di bawah pimpinan Al-Muzammil Yusuf didirikan sebagai upaya untuk mengantisipasi jika PK tidak dapat mengikuti pemilu 2004 karena perolehan suaranya di bawah batas electoral thershold.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Melalui jaringan dakwah di kampus-kampus umum, gerakan Tarbiyah ini mengorganisasi diri dalam wadah Lembaga Dakwah Kampus (LDK) yang mulai marak pada pertengahan tahun 1980-an. Lewat jaringan ini mereka kemudian mendirikan organisasi kemahasiswaan yang diberi nama Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) yang didirikan di Malang pada tanggal 29 Maret 1998. KAMMI bersama elemen-elemen mahasiswa yang lain menuntut Soeharto untuk mengundurkan diri sebagai presiden. Setelah lengsernya Soeharto, gerakan Tarbiyah didukung oleh elemen FSLDK dan KAMMI mentransformasikan gerakannya menjadi partai politik yang diberi nama Partai Keadilan (PK). Pada tanggal 28 Juli 1998 bertempat di Masjid Al-Azhar Jakarta, PK resmi dideklarasikan dan Nurmahmudi Ismail ditunjuk sebagai presiden.

PK berpartisipasi dalam pemilu 1999 tetapi karena sebagai pendatang baru dalam politik, partai ini hanya mendapatkan suara sebesar 1,4%. Pada tahun 2000 Nurmahmudi digantikan oleh Hidayat Nurwahid. Pada tanggal 20 April 2003 PKS di bawah pimpinan Al-Muzammil Yusuf didirikan sebagai upaya untuk mengantisipasi jika PK tidak dapat mengikuti pemilu 2004 karena perolehan suaranya di bawah batas *electoral thershold.* Pada bulan Juli 2003 PK secara formal menggabungkan diri dengan PKS dan Hidayat Nurwahid diangkat menjadi presiden partai. Setelah Hidayat Nurwahid kepemimpinan

dilanjutkan oleh Tifatul Sembiring, Luhfi Hasan Ishaq dan saat ini dipegang oleh Anis Matta. Dalam pemilu 2004 PKS berhasil mendapatkan suara yang cukup signifikan yaitu sebesar 7,3%. Pada pemilu 2009 partai ini berhasil memperoleh suara sebesar 7,8% tetapi mengalami penurunan pada pemilu 2014 dengan perolehan sementara sekitar 6,9%.

Gerakan Politik dan Konsolidasi Demokrasi

Marcus Mietzner[65] memberikan analisisnya tentang kondisi Indonesia paska reformasi dan bagaimana umat Islam ikut berperan dalam menciptakan konsolidasi demokrasi di Indonesia. Dia membagi era reformasi menjadi dalam dua babakan antara lain, transisi demokrasi (1998-2004) dan konsolidasi demokrasi (2004 sekarang). Walaupun gambaran itu tidak cukup ideal dalam menggambarkan kondisi politik Indonesia yang sebenarnya tetapi analisis itu dapat membantu dalam melihat peran Islam dalam masa transisi dan konsolidasi demokrasi.

Pertama, era transisi demokrasi (1998-2004) pada tanggal 21 Mei 1998, Soeharto secara resmi menyatakan mundur dari jabatannya sebagai presiden Indonesia. Setelah Soeharto *lengser* dari jabatannya, B.J. Habibie yang merupakan wakil presiden dan sekaligus ketua ICMI ditunjuk sebagai presiden Indonesia sampai diadakan pemilu. Walaupun tidak terlalu lama menjabat sebagai presiden, B.J. Habibie dianggap berkontribusi besar dalam menyelamatkan Indonesia di masa transisi hingga pelaksanaan pemilu yang demokratis di tahun 1999.

Era transisi menuju demokrasi ini merupakan masa-masa sulit dan penuh tantangan. Kebebasan politik dan berbicara tidak hanya berhasil mendorong partisipasi publik yang lebih luas tetapi juga membawa dampak negatif yang tidak dapat dihindari.

Era transisi menuju demokrasi ini merupakan masa-masa sulit dan penuh tantangan. Kebebasan politik dan berbicara tidak hanya berhasil mendorong partisipasi publik yang lebih luas tetapi juga membawa dampak negatif yang tidak dapat dihindari. Euforia kebebasan yang tidak diimbangi oleh stabilitas politik dan penegakan hukum ternyata juga mengundang berbagai persoalan hukum, konflik dan disintegrasi. Di masa transisi ini Indonesia tidak hanya mengalami kemerosotan ekonomi tetapi juga menghadapi masalah keamanan, konflik sosial, dan berbagai gangguan sosial politik. Di antara konflik-konflik sosial dan persoalan keamanan yang cukup serius adalah konflik Ambon, Poso, Aceh dan maraknya aksi-aksi terorisme.

Meskipun dibayang-bayangi oleh konflik horizontal dan berbagai kekerasan sektarian umat Islam berhasil meneguhkan jatidirinya dalam menciptakan kedamaian di Indonesia. Kesadaran tinggi umat Islam baik yang berjuang dalam partai politik maupun melalui organisasi-organisasi keagamaan dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat (LSM) telah memberikan kontribusi besar kepada bangsa Indonesia sebagai negara Muslim terbesar di dunia untuk melewati masa-masa sulit dalam fase transisi demokrasi menuju konsolidasi demokrasi.

Keberhasilan Abdurahman Wahid (mantan ketua PBNU) sebagai representasi kekuatan umat Islam dalam menduduki posisi tertinggi sebagai presiden Republik Indonesia tahun 1999 merupakan salah satu capaian politik umat Islam Indonesia. Demikian juga terpilihnya Amin Rais (mantan ketua Muhammadiyah) sebagai ketua MPR RI (1999-2004) dan Akbar Tanjung (mantan ketua PB HMI) sebagai ketua DPR RI (1999-2004) telah memberikan indikasi kuat bahwa Islam telah menjadi bagian tidak terpisahkan dalam kehidupan politik di Indonesia.

Keberhasilan Abdurahman Wahid (mantan ketua PBNU) sebagai representasi kekuatan umat Islam dalam menduduki posisi tertinggi sebagai presiden Republik Indonesia tahun 1999 merupakan salah satu capaian politik umat Islam Indonesia. Demikian juga terpilihnya Amin Rais (mantan ketua Muhammadiyah) sebagai ketua MPR RI (1999-2004) dan Akbar Tanjung (mantan ketua PB HMI) sebagai ketua DPR RI (1999-2004) telah memberikan indikasi kuat bahwa Islam telah menjadi bagian tidak terpisahkan dalam kehidupan politik di Indonesia.

Kedua, masa konsolidasi demokrasi (2004-sekarang). Pemilu 2004 merupakan tonggak dari proses konsolidasi demokrasi di Indonesia. Penguatan peran *civil society* yang didukung oleh kelompok Islam menandai masa konsolidasi demokrasi ini. Secara perlahan berbagai konflik horizontal yang timbul dalam masa transisi mulai dapat diatasi. Menariknya, partai-partai Islam pun mulai berkembang menjadi partai-partai yang terbuka, bergerak ke tengah dan berwawasan kebangsaaan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Pada Pemilu 2004 peran umat Islam dalam politik juga sangat besar. Hidayat Nurwahid, mantan Presiden PKS terpilih menggantikan posisi Amien Rais sebagai ketua MPR.

Pemilu 2009 telah menghasilkan delapan partai yang memenuhi batas persyaratan (*parliamentary threshold*) guna mengantarkan wakil-wakilnya ke Senayan. Partai-partai itu adalah Partai Demokrat, Partai Golkar, Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, Partai Keadilan Sejahtera, Partai Amanat Nasional, Partai Persatuan Pembangunan, Partai Gerindra dan Partai Hanura. Dua partai berasaskan Islam (PKS dan PPP) serta dua partai berbasiskan umat Islam (PKB dan PAN) berkoalisi dengan Partai Demokrat dan berhasil mendukung Susilo Bambang Yudhoyono sebagai Presiden RI dan Boediono sebagai Wakil Presiden RI untuk masa bakti 2009-2014. Untuk kedua kalinya SBY terpilih menjadi presiden Indonesia dengan dukungan dari partai-partai Islam dan partai-partai berbasis massa Islam seperti PKS, PAN, PPP dan PKB.

Namun demikian tantangan utama umat Islam di Indonesia saat ini dalam politik tidak lagi masalah ideologi dan nasionalisme tetapi lebih banyak berkaitan dengan kemampuan partai-partai Islam dalam membangun rekam jejak yang baik[66]. Persoalan korupsi misalnya menjadi masalah kronis yang terjadi di

Indonesia dan menjangkiti hampir seluruh partai politik, tidak terkecuali partai-partai Islam. Sayangnya, aktivis-aktivis Islam pun terjebak dalam kasus korupsi ini karena mahalnya biaya politik di Indonesia. Kasus-kasus yang menimpa beberapa anggota parlemen dari kelompok Islam menjadi preseden buruk dan menciptakan citra negatif di masyarakat bahwa para aktifis Islam juga tidak lepas dari kasus korupsi. Secara umum umat Islam di Indonesia baik yang berjuang melalui jalur politik baik di parpol-parpol Islam dan nasionalis maupun yang tetap berjuang melalui omas-ormas Islam selalu menjadi kekuatan penyeimbang dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kontribusinya dalam mendorong proses demokratisasi di Indonesia telah menjadikan Indonesia mengalami kemajuan demokrasi yang luar biasa. Kemajemukan umat Islam dan bangsa Indonesia secara umum ternyata tidak membawa perpecahan justru menjadi kekuatan besar dalam membangun demokrasi di Indonesia.

Kesimpulan

Peran politik umat Islam di Indonesia dari masa sebelum kemerdekaan hingga masa kontemporer ini mengalami pasang surut dan dinamika yang berbeda-beda. Pada masa penjajahan Belanda gerakan politik umat Islam Indonesia terbagi menjadi dua kelompok yaitu kelompok yang bersedia bekerjasama (koperatif) dengan pemerintah Hindia Belanda dan bergabung dalam Dewan Rakyat dan kelompok yang menolak bergabung (non koperatif) karena menganggap bahwa Dewan Rakyat tidak efektif untuk memperjuangkan nasib bangsa Indonesia. Sarekat Islam yang pada awalnya memiliki harapan besar atas hadirnya Dewan Rakyat kemudian menunjukkan kekecewaannya karena beberapa mosi-mosi rakyatnya yang ditujukan ke pemerintah Hindia Belanda ditolak. Kekecewaan itu semakin dalam ketika Tjokroaminoto ditahan pihak Belanda yang secara tidak langsung menghalangi dirinya untuk tetap bertahan di Dewan Rakyat itu. Sejak itu SI menyampaikan ketidakpuasannya terhadap kebijakan pemerintah Hindia Belanda dan melakukan langkah politik yang lebih radikal melalui jalur non koperatif dengan memperkenalkan politik hijrah. SI dalam perjalannnya mengalami kemunduran karena banyaknya konflik internal yang terjadi di dalam kalangan internal mereka. Secara umum kebijakan Belanda sangat membatasi kegiatan-kegiatan politik yang dilakukan oleh umat Islam.

Pada masa penjajahan Jepang terjadi perubahan kebijakan terhadap gerakan politik umat Islam Indonesia. Jepang berusaha untuk mendekati pemimpin-pemimpin Islam guna mengobarkan semangat anti kolonial Belanda dan berusaha mengukuhkan kedudukannya di Indonesia dengan membuka saluran politik kepada umat Islam. Beberapa lembapa politik dan wadah bagi umat Islam dibentuk dan mendapatkan sambutan positif dari pemimpin-pemimpin Islam pada waktu itu. Umat Islam diakomodasi dalam lembaga-lembaga pemerintah yang dibentuk oleh Jepang yaitu Kantor Urusan Agama, Masyumi dan Hizbullah. Pada era ini terjadi pergeseran peran politik elit-elit di Indonesia dari kelompok aristokrasi priyayi kepada kelompok santri. Akibatnya kelompok nasionalis mengalami peminggiran peran politik.

Dinamika politik umat Islam di Indonesia terus mengalami pasang surut. Di era menjelang persiapan kemerdekaan Indonesia peran-peran politik umat Islam mengalami dinamika. Lembaga yang dibentuk untuk persiapan kemerdekaan Indonesia baik itu lembaga BPUPKI maupun PPKI mengakomodasi banyak aliran politik baik dari kelompok Islam, nasionalis dan sosialis. Nampanya keterwakilan politik umat Islam menjelang kemerdekaan tidak terlalu besar dibandingkan dengan dominasi kelompok nasionalis. Pergulatan dan perdebatan tentang dasar negara dan bentuk negara Indonesia yang baru ini terjadi begitu sengit. Pilihan antara menjadikan Indonesia sebagai negara Islam berdasarkan pada ideologi Islam menjadi perdebatan yang sengit dan panjang. Pada akhirnya atas kebesaran sikap yang diberikan oleh pemimpin-pemimpin Islam langka kompromi dan akomodatif dapat dilakukan guna membentuk negara Indonesia yang merdeka.

Pada masa Orde Lama dan Orde Baru perjuangan politik umat Islam juga mengalami dinamika yang berbeda-beda. Perdebatan kelompok Islam dan nasionalis terus berlangsung pada masa Sukarno. Hanya saja perdebatan pada masa Sukarno ini dapat diakhiri dengan cara memaksa kelompok Islam untuk menerima keputusan pemerintah pada waktu itu yaitu dikembalikan pada UUD 45 melalui dekrit presiden 1959. Pada masa Sukarno ini Demokrasi Terpimpin diterapkan dan Masyumi dibubarkan sehingga satu-satunya partai Islam yang bertahan adalah partai NU.

Rezim Orde Baru melakukan kebijakan yang hampir sama terhadap gerakan politik umat Islam. Untuk melakukan konsolidasi politik dan memacu pembangunan ekonomi, Soeharto menerapkan kebijakan politik dengan cara membatasi partai-partai politik. Penyederhanaan partai-partai politik dilakukan hingga partai-partai yang ada dapat disatukan dalam tiga aliran politik yang masing-masing diwakili oleh Golongan Karya, Partai Demokrasi Indonesia dan Partai Persatuan Pembangunan. Soeharto kemudian menerapkan kebijakan

Azas Tunggal yang memaksa semua organisasi dan partai politik menganut satu azas yaitu Pancasila. Walaupun mendapatkan penentangan dari kalangan Islam tetapi pada akhirnya kebijakan ini dapat diterapkan dan diterima oleh organisasi-organisasi sosial dan politik di Indonesia.

Di era Soeharto ketika kebijakan rezim cenderung membatasi politik umat Islam, kebijakan itu dapat disiasati oleh para tokoh-tokoh muda Islam dengan cara merumuskan strategi baru dalam politik. Tranformasi bidang politik dilakukan untuk dapat mencairkan hubungan antara Islam dan negara yang saling bermusuhan. Dengan tidak menjadikan partai-partai Islam sebagai satu-satunya sarana perjuangan umat Islam maka umat Islam mulai memperhatikan bidang-bidang lain yang selama ini terbengkalai seperti bidang sosial dan intelektual. Sejak itu para aktifis Islam mulai memasuki birokrasi dan bergabung dengan Golkar. Walaupun pada satu sisi pendekatan ini dianggap sebagai bagian dari kooptasi rezim tetapi usaha-usaha mereka untuk masuk dalam birokrasi telah berdampak pada proses islamisasi secara signifikan dalam birokrasi.

Kontribusi umat Islam menjadi semakin kuat dalam proses konsolidasi demokrasi ini. Umat Islam yang berjuang melalui partai secara konsisten mendukung proses demokratisasi di Indonesia dengan mengedepankan semangat kebangsaan sementara yang berjuang melalui organisasi-organisai massa seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, Persatuan Islam, Matlaul Anwar dan berbagai organisasi massa lainnya terus menerus mendorong dan memperkuat keberadaan masyarakat sipil guna mewujudkan Indonesia yang lebih demokratis. Pada era ini konflik horizontal juga sudah mengalami penurunan. Walaupun isu-isu terorisme masih muncul tetapi secara umum dapat diselesaikan dengan baik oleh pemerintah bekerjasama dengan ormas-ormas Islam, termasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Partai-partai Islam memainkan peran penting dalam mengawal demokrasi di Indonesia. Karenanya, Islam Indonesia mengambarkan dua pendekatan Islam pada waktu yang bersamaan; politik dan kultural. Islam di Indonesia tidak mendukung berdirinya negara Islam tetapi juga menolak adanya proses sekularisasi. Walaupun pada umumnya partai-partai Islam bukanlah kekuatan yang dominan dalam parlemen tetapi peran-perannya dalam memperjuangkan kepentingan umat Islam di Indonesia cukup besar. Ini karena aspirasi umat Islam tidak hanya diperjuangkan oleh partai-partai Islam tetapi juga diakomodasi oleh partai-partai nasionalis lainnya yang juga menjadikan Islam sebagai salah satu elemen terpenting partai. Dalam praktiknya kekuatan Islam dalam partai-partai Islam itu dapat dengan muda bekerjasama dengan partai-partai nasionalis dalam kerangka kebangsaan. Itulah wajah Islam Indonesia yang moderat baik yang terwujud dalam gerakan politik maupun kultural.

Umat Islam di Indonesia menjadi kekuatan penting dalam menjamin terlaksananya konsolidasi demokrasi. Kedewasaan umat Islam dalam berpolitik juga ikut berkontribusi besar bagi terwujudnya Indonesia yang demokratis. Tidak mengherankan jika Indonesia kemudian disebut sebagai contoh negara yang paling demokratis di dunia Islam.

Yon Machmudi

Endnotes

1 Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam.* (Yogyakarta: Galang Press, 2001).
2 Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hal. 181-192
3 Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. (Jakarta:LP3ES, 1982), hal. 37
4 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), hal. 106
5 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat,* ……, hal. 107
6 Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta:LP3ES, 1982), hal. 38
7 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), hal.108
8 Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung:Mizan, 2001), hal. 194
9 Amir, Zainal Abidin, *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, (Jakarta: LP3S, 2003), hal. 26
10 Harry J Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. (Jakarta; Pustaka Jaya, 1980), hal. 228
11 Howard M Fiederspiel. *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20th Century* (Singapore: ESEAS, 2006), hal. 27-44
12 Harry J Benda. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* (Jakarta; Pustaka Jaya, 1980), hal. 205-233
13 Harold Crouch. "Islam and Politics in Indonesia," dalam Coral Bell, ed. *Politics, Diplomacy and Islam: Four Case Studies.* Canberra: the Australian National University, 1986, hal. 15-30
14 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta:LP3ES, 1982), hal. 37
15 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, ……, hal. 57
16 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, ……, hal. 117
17 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, ……, hal. 125
18 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, ……, hal. 133
19 Zainal Abidin Amir. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*. Jakarta: LP3S, 2003, hal. 29
20 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta:LP3ES, 1982), hal. 171
21 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942,* …….. Hal. 172
22 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, …….. Hal. 174
23 Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, ……., Hal. 177
24 Harry J Benda. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1980), hal. 44
25 Harry J Benda. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang,* ….., hal. 153
26 Harry J Benda. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* ….., hal. 172
27 BJ Boland. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*. Jakarta:Grafiti Pres, 1985, hal. 13
28 Harry J Benda. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta; Pustaka Jaya, 1980, hal. 185
29 BJ Boland. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, (Jakarta:Grafiti Pres, 1985), hal. 12
30 BJ Boland. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, ….., hal. 15
31 Harry J Benda. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* (Jakarta; Pustaka Jaya, 1980), hal. 198-199
32 Zainal Abidin Amir. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto* (Jakarta: LP3S, 2003), hal. 33
33 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta:Grafiti Press, 1987), hal. 31
34 Zainal Abidin Amir. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto* (Jakarta: LP3S, 2003), hal. 33
35 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta:Grafiti Press, 1987), hal. 35

36 Allan S Samson. "Army and Islam in Indonesia," Pacific Affairs 44 no. 4, Winter, 1972, hal. 549
37 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta:Grafiti Press, 1987), hal. 45
38 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, ..., hal. 47
39 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, ..., 1987, hal. 51
40 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* , ..., 1987, hal. 73
41 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965,* , ...,1987, hal. 75
42 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* , ...,, hal. 76
43 Machmudi, Yon. *Profil dan Sejarah Profil Ormas-Ormas Islam di Indonesia* (Jakarta: PKTTI UI, 2013), hal.34-35
44 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta:Grafiti Press, 1987), hal.86
45 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* , ..., hal.154-155
46 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, , ..., hal.161
47 Deliar Noer. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, , ..., hal.172
48 Din Syamsuddin. *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), hal.43-62
49 M.C. Ricklefs. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*. Terj. F.X. Dono Sunardi et al. Jakarta: Serambi, 2012, hal.195-196
50 Harold Crouch. "Islam and Politics in Indonesia," dalam Coral Bell, ed. *Politics, Diplomacy and Islam: Four Case Studies.* Canberra: the Australian National University, 1986, hal.15
51 BJ Boland. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Jakarta: Grafiti Pres, 1985), hal.148
52 Din Syamsuddin. *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), hal.51
53 Robert W Hefner. *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), hal.175-180
54 Din Syamsuddin. *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), hal.70
55 Bahtiar Effendy. *Teologi Baru Politik Islam* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hal.9-28
56 Fachry Ali and Bahtiar Effendy. *Pathfinding a New Path of Islam: Reconstruction of Indonesian Islamic Thoughts within the New Order Epoch* (Jakarta:Puslitbang Kementrian Agama RI, 2011), hal.151-164
57 Syafii Anwar. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Masa Order Baru* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), hal.235-240
58 Taufik Abdullah."The Formation of a New Paradigm: a Sketch on Contemporary Islamic Discourse," dalam Mark R. Woodward, ed. *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Arizona: Arizona State University, 1996, hal.47-64
59 Zainal Abidin Amir. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto* (Jakarta: LP3S, 2003), hal.137
60 Zainal Abidin Amir. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*, ..., hal.135
61 Zainal Abidin Amir. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*. ....., hal. 63
62 Syafii Anwar. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Masa Order Baru* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), hal. 128-133
63 Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung:Mizan, 2001), hal. 133
64 Yon Machmudi. *Islamising Indonesia: the Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*, (Canberra: ANU Epress, 2008), hal.23-30
65 Marcus Mietzner. *Military Politics, Islam, and the State in Indonesia: from Turbulent Transition to Democratic Consolidation* (Singapore: ESEAS, 2009), hal. 195-329
66 Robert W Hefner. " Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia," dalam Robert W. Hefner, ed. *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation and Democratization* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), hal. 276-280

BAB VIII

Lembaga Agama yang Didirikan dan Disponsori Negara: Membincang Kementerian Agama dan Majelis Ulama Indonesia

Indonesia tidak bisa dilepaskan dari isu Islam. Sebagai agama mayoritas penduduk, Islam telah menjadi bagian penting dari masalah politik dan menejemen kekuasaan. Pada masa kolonialisme Belanda, sejalan dengan upaya membangun kekuasaan di negeri ini, urusan agama telah menjadi fundamen bagi administrasi pemerintah Hindia Belanda.[1] Beberapa lembaga yang dirancang untuk mengurusi masalah Islam dibentuk pada waktu itu, yang sekaligus berfungsi sebagai alat pemerintah Belanda dalam mengawasi dan mengatur masyarakat berikut praktik keagamaan mereka.

Hal yang sama juga berlaku pada masa kolonialisme Jepang. Persoalan agama tetap menjadi isu utama dalam kebijakan administrasinya untuk urusan pribumi. Di era ini, pemerintahan Jepang membentuk *Shumubu* dan *Shumuka* untuk mengelola persoalan agama masyarakat dari tingkat pusat sampai daerah[2]. Pasca-kemerdekaan 1945, pemerintah Indonesia melanjutkan kebijakan sentral ini dengan membentuk Kementerian Agama. Kemudian pada masa Orde Baru, badan keagamaan di luar pemerintah namun berpengaruh cukup signifikan terhadap kebijakan negara dibentuk dengan nama Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Pada masa kolonialisme Belanda, sejalan dengan upaya membangun kekuasaan di negeri ini, urusan agama telah menjadi fundamen bagi administrasi pemerintah Hindia Belanda.1 Beberapa lembaga yang dirancang untuk mengurusi masalah Islam dibentuk pada waktu itu, yang sekaligus berfungsi sebagai alat pemerintah Belanda dalam mengawasi dan mengatur masyarakat berikut praktik keagamaan mereka.

Kementerian agama didirikan secara resmi pada 1946. Namun, akar dari kementerian ini sudah ada sejak masa kolonialisme Belanda dan Jepang. Pada masa kolonial Belanda, kebijakan terkait agama dibedakan berdasarkan dua golongan besar kelompok masyarakat, yaitu Nasrani dan yang selain Nasrani.

Kementerian agama didirikan secara resmi pada 1946. Namun, akar dari kementerian ini sudah ada sejak masa kolonialisme Belanda dan Jepang. Pada masa kolonial Belanda, kebijakan terkait agama dibedakan berdasarkan dua golongan besar kelompok masyarakat, yaitu Nasrani dan yang selain Nasrani. Urusan keagamaan ini pada praktiknya kemudian dikoordinasikan oleh beberapa lembaga.[3] Soal peribadatan umum penduduk yang beragama Nasrani, misalnya, dikoordinasikan oleh *Departement van Onderwijs en Eeredienst* (Departemen Pengajaran dan Ibadah). Soal pengangkatan pejabat agama penduduk pribumi, perkawinan, kemasjidan, haji, dan lain-lain menjadi urusan *Departement van Binnenlandsch Bestuur* (Departemen Dalam Negeri). Sementara Mahkamah Islam Tinggi atau *Hofd voor Islamietische Zaken* menjadi wewenang *Departement van Justitie* (Departemen Kehakiman).

Di luar beberapa lembaga bentukan pemerintah kolonial Belanda di atas, satu lembaga lain yang paling berpengaruh dalam perumusan kebijakan Belanda tentang Islam berada di bawah koordinasi *Kantoor voor Inlandsche Zaken*, yang memiliki fungsi utama sebagai penasehat gubernur jenderal untuk urusan pribumi, terutama Islam dan kelompok Arab. Posisi kantor penasehat yang berhubungan dengan dan bertanggung jawab langsung kepada gubernur jenderal membuatnya berperan jauh lebih strategis dibandingkan dengan kantor-kantor lain yang bersinggungan dengan soal agama. Lewat lembaga penasehat ini, cara Belanda menangani persoalan pribumi banyak mengalami perubahan. Pemerintah kolonial Belanda kemudian tidak lagi mendasarkan kebijakan soal pribumi pada rasa takut, curiga dan karenanya tidak mau terlalu campur tangan. Lewat Snouck Horgronje, peletak dasar mekanisme operasional kantor penasehat yang mengerti luar dalam soal Islam, pemerintah Kolonial Belanda kemudian secara aktif menangani dan mengatur kehidupan Islam pribumi di berbagai bidang, seperti organisasi keislaman, pendidikan Islam, pengadilan agama, haji, sampai urusan masjid dan warisan.[4]

Pada masa penjajahan Jepang, pemerintah kolonial Jepang membentuk Shumubu, kantor administrasi militer untuk urusan agama yang berfungsi untuk mengimplementasikan kebijakan kolonial Jepang terkait isu agama terutama di Jawa.

Pada masa penjajahan Jepang, penanganan pemerintah kolonial soal pribumi dan keagamaan pada dasarnya tidak berubah. Melihat potensi perlawanan dari kelompok masyarakat Muslim Indonesia, Jepang juga merasa perlu melakukan penjinakan lewat pengaturan sistematis bidang keagamaan yang bisa menjadi peletup perlawanan sekaligus pemersatu gerakan kaum pribumi. Kepentingan terhadap Islam sendiri sudah bergulir di kalangan Jepang sejak medio 1930-an seiring dengan menguatnya keinginan Jepang untuk menaklukkan Asia Pasifik.[5] Untuk itu, pemerintah kolonial Jepang membentuk *Shumubu*, kantor administrasi militer untuk urusan agama yang berfungsi untuk mengimplementasikan kebijakan kolonial Jepang terkait isu agama terutama di Jawa.[6]

Posisi tersebut hampir sama dengan yang dimiliki *Kantoor voor Islamietische Zaken* pada masa Belanda. Bedanya, jika di masa Belanda kantor serupa dirancang di atas prinsip "netralitas" terhadap agama, di era Jepang kantor terkait urusan agama ini sejak awal didesain untuk menggalang dukungan dari para

pimpinan Islam terhadap kekuatan militernya.[7] Untuk menuai dukungan publik Islam yang lebih massif, dibuka juga kantor serupa di daeah-daerah, bernama *Shumuka* yang berwenang melakukan pengawasan kehidupan keagamaan di tingkat lokal karesidenan dan daerah-daerah yang lebih kecil di dalamnya. Sebagai upaya menarik simpati umat Islam Indonesia agar mendukung cita-cita persemakmuran Asia Raya di bawah pimpinan Dai Nippon, Jepang kemudian menempatkan tokoh-tokoh pergerakan Islam sebagai pemimpin dari kantor-kantor bentukannya tersebut.

Kementerian Agama

Kementerian Agama adalah lembaga negara yang berwenang mengurusi persoalan agama di bawah pemerintahan Republik Indonesia yang baru merdeka. Sebagaimana halnya pemerintahan kolonial, pemerintahan Indonesia menganggap bahwa posisi umat Islam sangat penting dalam bangunan kenegaraan. Maka, satu kementerian yang membidangi dan mengurusi permasalahan umat Islam mutlak diperlukan.

Meski demikian, berdirinya Kementerian Agama bukan tidak memiliki dimemsi politik—hal itu lebih sebagai konsesi atau kompensasi penguasa bagi kekuatan politik Islam. Perlu tegaskan bahwa waktu itu terdapat kekhawatiran terhadap suara dan kekuatan Islam, sehngga mendoring pemerintahan Indonesia di bawah pimpinan Sukarno—dan juga berlanjut pada masa Soeharto—terlihat berupaya keras untuk melemahkan dan "menjinakkan" kekuatan suara Islam.[8] Bahkan, berdirinya Kementerian Agama kerap dilihat sebagai keberhasilan rezim penguasa Indonesia pasca-kemerdekaan dalam mengalahkan kekuatan Islam baik secara konstitusional, fisik, maupun birokratis.[9]

Berdirinya Kementerian Agama bukan tidak memiliki dimemsi politik—hal itu lebih sebagai konsesi atau kompensasi penguasa bagi kekuatan politik Islam. Perlu tegaskan bahwa waktu itu terdapat kekhawatiran terhadap suara dan kekuatan Islam, sehngga mendoring pemerintahan Indonesia di bawah pimpinan Sukarno—dan juga berlanjut pada masa Soeharto—terlihat berupaya keras untuk melemahkan dan "menjinakkan" kekuatan suara Islam.

Meski begitu, sikap rezim pemerintahan Indonesia terhadap kelompok Islam pada gilirannya berubah, khususnya masa Orde Baru. Perubahan tersebut kemudian membawa sejumlah konsekuensi, di antaranya adalah posisi kalangan Islam di tubuh pemerintahan Indonesia semakin penting, termasuk peran dan fungsi Kementerian Agama yang semakin berperan dalam konteks pembangunan bangsa. Hal ini dapat dilihat pada ramahnya pemerintahan Orde Baru terhadap Islam sejak dekade terakhir 1980-an.[10] Pada saat itu, Indonesia menyaksikan pengesahan beberapa kebijakan yang terlihat pro terhadap masyarakat Islam,

Kantor Kementerian Agama Republik Indonesia, Jakara.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

juga akomodasi pemerintah terhadap kelompok Islam lewat pembentukan organisasi-organisasi strategis berbasis Muslim.

Pentingnya posisi Kementerian Agama terefleksikan misalnya pada tugas dan fungsi kementerian ini dalam kerangka besar pembangunan bangsa. Tugas pokok kementerian agama adalah menyelenggarakan sebagian dari tugas umum pemerintah terutama dalam upaya pembangunan kehidupan beragama bangsa Indonesia, menjaga keharmonisan hubungan antar-agama, dan berperan aktif dalam usaha mewujudkan kesejahteraan masyarakat.[11] Untuk hal itu, kementerian agama secara umum menjalankan fungsi pembimbingan, pembinaan dan pelayanan terhadap kehidupan beragama di Indonesia, kecuali untuk masalah akidah dan kehidupan intern masing-masing agama dan pemeluknya. Kewenangan kementerian Agama hanya sebatas mengatur kehidupan ekstern para pemeluk agama, khususnya menyangkut hubungan kenegaraan dan kehidupan antar-pemeluk agama yang berada di wilayah Indonesia.

Kementerian agama mengelola urusan keagaamaan semua agama yang terdapat di Indonesia. Maka dalam tubuh kementerian ini, selain urusan Islam yang menjadi wilayah kerja Direktorat Jenderal (Ditjen) Pendidikan Islam, Ditjen Penyelenggaraan Haji dan Umrah, dan Ditjen Bimas Islam, urusan agama-agama lain juga menjadi wilayah kerja Kementerian. Untuk hal ini, Kementerian Agama memiliki Ditjen Bimas Kristen, Ditjen Bimas Katolik, Ditjen Bimas Hindu, dan Ditjen Bimas Budha.

Kerukunan Umat Beragama

Kristenisasi yang berlangsung sejak masa penjajahan Belanda terus menjadi isu panas pasca-kemerdekaan Indonesia. Belanda tidak bisa bersikap netral terhadap agama-agama di negara jajahannya, sebagaimana ia janjikan, melainkan lebih berpihak terhadap kelompok seagama.[12]

Kristenisasi terjadi di banyak tempat, dan difasilitasi pemerintah kolonial secara finansial maupun politik sebagaimana terlihat pada pemberian subsidi besar-besaran terhadap pembangunan rumah sakit *zending* (misionaris) dan pembukaan wilayah bagi *zending* di Solo semasa pemerintahan Gubernur Jenderal Idenburg (1909-1916).[13] Maka meskipun *Kantoor voor Inlandsche Zaken* di bawah Snouck Hurgronje menerbitkan keputusan yang melarang kristenisasi di daerah-daerah yang sangat kuat Islamnya, seperti Aceh, eskalasi kristenisasi begitu cepat merambah daerah-daerah lain.[14]

Dengan perbedaan intensitas dan ragam kegiatan, kristenisasi kemudian tetap berlangsung meski Belanda hengkang dari Nusantara pada 1942. Dekade 1960-70-an tercatat sebagai masa ketika kristenisasi kembali dilakukan secara intensif dan memantik perselisihan dan saling curiga antara umat Islam dan Kristen sampai mengakibatkan polemik keagamaan. Ini jelas menjadi persoalan serius dalam konteks kerukunan antar-umat beragama. Maka penciptaan kerukunan beragama menjadi salah satu fungsi utama Kementerian agama.

Menyusul polemik perumusan dasar negara di tahun-tahun awal kemerdekaan—yang sedikit banyak terkait dengan isu hubungan antar-agama di Indonesia—hubungan Islam-Kristen juga makin memanas, bahkan berpotensi melahirkan konflik. Untuk itu, pemerintah membuat program guna meredakan atau mengatasi permasalahan tersebut. Dua tahun setelah dikeluarkannya UU PNPS 1965, pada 1967 Kementerian Agama di bawah KH. Muhammad Dahlan menginisiasi penyelenggaran dialog antar-agama. Namun, program ini tidak dilandasi konsep yang kokoh ditambah intensitas pelaksanaan yang masih sangat terbatas. Kementerian Agama kemudian merumuskan ulang konsep dialog antar-agama pada periode Mukti Ali (1971-1978). Dengan pengoperasian berbagai program, seperti dialog itu sendiri, seminar, penelitian, dan publikasi dalam rangka mengembangkan kehidupan yang harmonis antar-agama, masa ini dianggap sebagai peletak dasar model pembangunan kerukunan umat beragama. Dan Mukti Ali adalah pionir dialog antar-agama di Indonesia.[15] Sejak itu, proyek dialog antar-agama menjadi salah satu program utama Kementerian, yang terus dilakukan pada periode kepemimpinan Menteri Agama berikutnya.

Mukti Ali meluncurkan proyek besar dialognya lewat program yang dinamakan "Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Antar-Umat Beragama". Sebagai seorang guru besar bidang perbandingan agama, Mukti Ali berkeyakinan bahwa polemik Islam-Kristen tidak akan bias didamaikan tanpa konsep hidup bersama yang konstruktif, yang dapat menjamin hak dan keberlangsungan masing-masing. Maka dalam usaha menciptakan hubungan yang kondusif antara pemeluk agama-agama dan memperlancar agenda besar pembangunan, Mukti Ali mengedepanan ide menghidupkan gairah beragama dengan menciptakan konsep hidup koeksisten antar-pemeluk agama, saling toleran, menghormati dan berdialog. Sikap demikian, menurutnya, akan tumbuh jika masing-masing pemeluk agama menekankan bahwa agama yang ia peluk adalah agama yang terbaik, namun pada saat yang sama mengakui bahwa antara-agama yang satu dan lainnya terdapat banyak kesamaan, di samping perbedaan. Sikap beragama demikian disebut *agree in disagreement* (setuju dalam perbedaan).[16]

Kata kunci menuju kerukunan beragama adalah dialog. Lewat dialog akan terbangun sikap respek yang saling menguntungkan di antara umat beragama. Mengapa demikian? Karena dialog adalah jembatan untuk mencapai pemenuhan kebutuhan manusia atas pengakuan, kepercayaan, dan respek antara satu sama lain.

Kata kunci menuju kerukunan beragama adalah dialog. Lewat dialog akan terbangun sikap respek yang saling menguntungkan di antara umat beragama. Mengapa demikian? Karena dialog adalah jembatan untuk mencapai pemenuhan kebutuhan manusia atas pengakuan, kepercayaan, dan respek antara satu sama lain. Dalam konteks Kementerian Agama, bagi Mukti Ali, tujuan dialog antar agama adalah bagaimana pemerintah menyediakan suatu *modus vivendi* yang dapat membawa komunitas agama yang berbeda-beda saling menghormati, memahami, dan menyadari bahwa mereka hidup bersama dalam satu payung kebangsaan.[17] Term kebangsaan dipakai oleh Mukti Ali untuk membangun pluralisme bangsa yang tampak terkoyak. Ia sama sekali tidak mengedepankan bangunan pluralitas negeri ini di bawah fondasi agama atau capaian etnis tertentu. Di matanya, konsep kebangsaan yang dimiliki negeri ini sebagaimana terdapat di dalam Pancasila sudah sangat mumpuni, dan lebih daripada itu ia netral terhadap kepentingan kelompok tertentu.

Keyakinan Mukti Ali ini selaras dengan perkembangan pemikiran Islam di luar birokrasi negara pada saat itu, sebagaimana dikembangkan Nurcholish Madjid (Cak Nur) dalam konteks ide sekularisasi dan pluralisme agama. Hubungan kedua arus ini sendiri tampak salaing memperkuat satu sama lain: pembaharuan teologi keislaman Cak Nur secara langsung maupun tidak langsung mendapatkan institusionalisasinya lewat kebijakan yang dibuat Mukti Ali, sementara konsep dialog agama berbasis kebangsaan Mukti Ali memperoleh penguatan teologis dan dukungan kultural kemasyarakatan lewat diseminasi gagasan-gagasan dari pemaknaan baru doktrin keislaman yang dibawa Cak Nur.

Mukti Ali memang terbilang sangat serius menyukseskan program dialog antar-agama dengan keberhasilannya menyelenggarakan program tersebut di 21 kota dari 1972 sampai 1977. Dan sejak periode awal Orde Baru hingga sekarang program dialog antar-umat beragama terus dilakukan, bahkan menjadi agenda nasional. Lebih dari itu, beberapa organisasi di luar pemerintah juga terlihat aktif menyelenggarakan program dialog dengan melibatkan majelis-majelis agama yang diakui secara resmi oleh pemerintah, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persatuan Gereja Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Parisada Hindu Dharma, dan Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI). Kegiatan tersebut pada dekade 1980-an diselenggarakan oleh International Conference on Religion and Peace (ICRP) di bawah koordinasi Djohan Efendi, yang tak lain adalah junior Mukti Ali sendiri semasa mahasiswa di Jogjakarta.

Selain bentuk dialog yang bersifat institutional, beberapa model dialog yang terjadi di dunia Islam, juga Indonesia, adalah dialog parlementer, dialog teologi, dialog kehidupan, dan dialog kerohanian.[18] Dialog parlementer umumnya terjadi di tingkatan internasional seperti World's Parliament of Religions dan World Conference on Religion and Peace (WCRP). Dialog teologi biasanya diselenggarakan oleh kalangan intelektual dari organisasi semisal Interfidei, Paramadina, LKiS, LP3M, dan MADIA. Sementara dialog kehidupan dilakukan oleh kelompok kajian dan LSM untuk merumuskan penanganan hal-hal praktis dan aktual. Sedangkan dialog kerohanian cenderung dilakukan untuk memperdalam praktik spiritual berbagai komunitas agama.

Program pembinaan kerukunan umat beragama yang dijalankan oleh Kementerian Agama pada prinsipnya bertumpu pada Penetapan Presiden RI Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, yang kemudian lebih dikenal dengan UU No. 1 PNPS 1965 setelah ditingkatkan menjadi Undang-undang pada 1969.

Program pembinaan kerukunan umat beragama yang dijalankan oleh Kementerian Agama pada prinsipnya bertumpu pada Penetapan Presiden RI Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, yang kemudian lebih dikenal dengan UU No. 1 PNPS 1965 setelah ditingkatkan menjadi Undang-undang pada 1969. Dari sini, beberapa kebijakan sejenis kemudian dikeluarkan untuk mengatur kehidupan bersama antar-pemeluk agama. Beberapa kebijakan tersebut di antaranya adalah Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 0l/BER/mdn-mag/1969 tentang Pelaksaan Tugas Aparatur Pemerintahan Dalam Menjamin Ketertiban dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan dan Ibadat Agama oleh Pemeluk-pemeluknya; Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1979 tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan; Instruksi Menteri Agama Nomor 4 Tahun 1978 tentang Kebijaksanaan Mengenai Aliran-Aliran Kepercayaan; dan Keputusan Menteri Agama Nomor 35 Tahun 1980 tentang Wadah Musyawarah Umat Beragama.

Secara garis besar, program kerukunan umat beragama sebagaimana dinyatakan dalam buku Pedoman Dasar Kehidupan Beragama tahun 1985/1986 merupakan upaya pemerintah untuk 1) menanamkan pengertian akan nilai kehidupan bermasyarakat yang mampu mendukung kerukunan hidup

Pelaksanaan teknis pembinaan kerukunan umat beragama yang lebih terlembaga dilakukan oleh pemerintah lewat salah satu lembaga di Kementerian Agama, Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB). Lembaga ini pula yang kemudian memiliki andil cukup besar dalam proses pengakuan Konghucu sebagai salah satu agama resmi di Indonesia pada tahun 2000-an.

beragama; 2) mengusahakan lingkungan dan keadaan yang mampu menunjang sikap dan tingkah laku yang mengarah pada kerukunan hidup beragama; 3) menumbuhkan dan mengembangkan sikap dan tingkah laku yang dapat mewujudkan kerukunan hidup beragama. Hal-hal tersebut dimaksudkan agar umat beragama mampu menjadi subyek pembangunan yang bertanggung jawab, khususnya dalam konteks pembinaan kerukanan hidup beragama.

Pelaksanaan teknis pembinaan kerukunan umat beragama yang lebih terlembaga dilakukan oleh pemerintah lewat salah satu lembaga di Kementerian Agama, Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB). Lembaga ini pula yang kemudian memiliki andil cukup besar dalam proses pengakuan Konghucu sebagai salah satu agama resmi di Indonesia pada tahun 2000-an. Selain itu, peran sentral di bidang pengelolaan kerukunan beragama juga dimiliki oleh sebuah forum lintas agama di daerah-daerah yang disebut dengan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), yang menjadi mitra strategis pemerintah dalam menghubungkan kepentingan pemerintah dan masyarakat dalam konteks kerukunan beragama. Peran forum ini bahkan menjadi lebih kokoh dengan diterbitkannya Peraturan Bersama Menteri (PBM) Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.[19]

Peran strategis yang melekat pada FKUB, seiring dengan penerbitan PBM, antara lain adalah makin jelasnya posisi forum tersebut sebagai sarana utama pemerintah dalam usaha melakukan dialog dan menampung aspirasi tokoh

Kegiatan di Pusat Kerukunan Umat Beragama di Kantor Kementerian Agama Jakarta.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

agama, ormas keagamaan dan masyarakat, membuat rekomendasi untuk kepala daerah, mensosialisasikan kebijakan terkait kerukunan umat beragama, dan memberikan rekomendasi tertulis atas permohonan pendirian rumah ibadah. Selain peran sentral di atas, FKUB juga masih memiliki peran yang terlihat lebih praktis dan taktis yang tentunya juga sangat sentral dalam pembentukan kerukunan umat beragama di Indonesia. Di sini, FKUB misalnya diberi tugas yang sangat jelas yaitu untuk 1) mendeteksi secara dini dan memetakan gangguan kerukunan beragama; 2) meredam dan mencari solusi terhadap gangguan yang timbul; dan 3) mengidentifikasi dan merefitalisasi kearifan lokal yang dapat mendukung kerukunan umat beragama.[20]

Meski begitu, beberapa kalangan memberikan catatan kritis bahkan menyimpulkan program dialog antar-agama kurang mengakar dan tidak berperan signifikan di level masyarakat. Catatan kritis ini mengaca pada sejumah peristiwa di beberpa daerah seperti Situbondo, Tasikmalaya, Ketapang, Kupang, Ambon, Poso, dan Maluku, di mana terjadi kekerasan berlatar sentimen agama di tahun 2000-an, terutama Islam versus Kristen. Hal ini terjadi karena dialog antar-agama masih menyimpan beberapa kendala praktis.[21] Beberapa di antaranya adalah bahwa dialog yang diselenggarakan masih cenderung bersifat diskursif dan elitis, tidak ada keseriusan mengejawantahkan isu dialog, masih terdapat kesenjangan antara kelompok elit agama dengan mediator di lapangan, masih kentalnya *prejudice negative* antar-penganut agama, dan masih lebarnya kesenjangan sosial-ekonomi serta rendahnya rasa keadilan terhadap masyarakat. Mantan Menteri Agama Thalchah Hasan sendiri menilai bahwa pembinaan kerukunan umat beragama yang ada selama ini cenderung hanya berorientasi struktural dan politis.[22]

Meski begitu, beberapa kalangan memberikan catatan kritis bahkan menyimpulkan program dialog antar-agama kurang mengakar dan tidak berperan signifikan di level masyarakat. Catatan kritis ini mengaca pada sejumah peristiwa di beberpa daerah seperti Situbondo, Tasikmalaya, Ketapang, Kupang, Ambon, Poso, dan Maluku. Mantan Menteri Agama Thalchah Hasan sendiri menilai bahwa pembinaan kerukunan umat beragama yang ada selama ini cenderung hanya berorientasi struktural dan politis.

FKUB di sisi lain belum berhasil memfungsikan diri sebagai pendeteksi, peredam dan pemberi solusi atas gangguan kerusuhan atau konflik sektarian berlatar belakang agama. Tindak kekerasan yang dialamatkan oleh kelompok Islam radikal terhadap beberapa kelompok minoritas seperti Jamaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Jawa Barat, Lombok dan Banten, Syiah di Madura, dan konflik serta kekerasan berlatar perijinan pendirian rumah ibadah di Bogor dan Bekasi, dan lain-lain adalah bukti tidak berfungsinya FKUB di daerah-daerah.[23]

Pada beberapa kasus di atas, tidak *fair* jika hanya menyalahkan atau memberi kredit negatif kepada FKUB. Hal ini karena pada faktanya, sebagaiman jelas terlihat pada kasus Ahmadiyah, para pelaku tindak kekerasan, pembakaran sampai pembunuhan mengaku mendapatkan justifikasi atas perbuatannya dari Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI (2005) dan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Jaksa Agung tentang penyesatan dan penghentian semua aktivitas penyebaran Ahmadiyah di Indonesia (2008). Mereka mendahului aparat hukum yang diberi kewenangan untuk melakukan tindakan atas kemungkinan pelanggaran peraturan. Dan mereka main hakim

sendiri dengan berdalih untuk menegakkan hukum dan membumikan Islam dari penyesatan. Parahnya lagi, aparat keamanan tidak bergerak antisipatif dan cenderung mendiamkan tindakan tersebut, meski telah mengetahui potensi kekerasan.[24]

Oleh karena itu, beberapa kalangan dari LSM pro-HAM dan demokrasi, tokoh intelektual, agama dan hukum, menuding bahwa SKB Ahmadiyah, dan dengan demikian Kementerian Agama, telah mencampuri urusan intern (*forum internum*) dan ekstern (*forum externum*) umat beragama. Padahal, Kementerian Agama menjelaskan dengan gamblang bahwa yang menjadi perhatiannya dalam konteks kerukunan beragama adalah pengelolaan urusan ekstern, bukan intern umat beragama.[25]

Soal kekerasan dan tindak main hakim sendiri sebagai ekses dari kebijakan pemerintah, penting ditekankan bahwa UU No. 1 PNPS 1965 sendiri—sebagai referensi utama kebijakan pemerintah terkait pengelolaan kerukunan beragama dan SKB—pada bagian akhirnya "memperingatkan dan memerintahkan warga masyarakat pada umumnya untuk menjaga dan memelihara kerukunan umat beragama serta ketentraman dan ketertiban kehidupan bermasyarakat dengan tidak melakukan perbuatan dan/atau tindakan melawan hukum terhadap penganut, anggota, dan/atau anggota pengurus JAI." Namun, pengrusakan dan tindak kekerasan fisik terhadap kelompok agama minoritas tetap terjadi. Masalahnya kemudian menjadi makin runyam, ketika tokoh MUI dan Kementerian Agama sendiri balik menyalahkan JAI sebagai korban. Menurut laporan Bagir dkk. dengan berpangkal pada UU PNPS dan SKB, Menteri Agama, Suryadharma Ali menyatakan bahwa kasus Ahmadiyah tidak bisa dibiarkan berlarut-larut, karena itu sama saja dengan memelihara masalah.[26] Menurutnya, membubarkan Ahmadiyah memang beresiko, tetapi membiarkannya juga tak kalah besar resikonya. Maka pada Agustus 2010 Menteri Agama kemudian mengatakan dengan tegas bahwa pemerintah harus membubarkan JAI.

Menteri Agama, Suryadharma Ali menyatakan bahwa kasus Ahmadiyah tidak bisa dibiarkan berlarut-larut, karena itu sama saja dengan memelihara masalah. Menurutnya, membubarkan Ahmadiyah memang beresiko, tetapi membiarkannya juga tak kalah besar resikonya. Maka pada Agustus 2010 Menteri Agama kemudian mengatakan dengan tegas bahwa pemerintah harus membubarkan JAI.

Kekerasan berdalih hukum dan usaha menjaga kerukunan yang terus dipraktikkan kelompok radikal yang mendapat angin segar dari pemerintah (Kementerian Agama) dan MUI sudah terlalu jauh membawa Indonesia kembali pada ortodoksi sikap beragama. Atas perkembangan tersebut, beberapa kalangan kemudian menganggap bahwa UU PNPS sebagai pangkal dari kebijakan kerukunan umat beragama dianggap bermasalah, bertentangan dengan konstitusi dasar negara UUD 1945 dan Deklarasi Internasional tentang Hak Asasi Manusia (DUHAM), dan merugikan terutama kelompok minoritas agama. Untuk itu, pada 2009 tujuh LSM dan beberapa orang individu mengajukan uji materil tentang UU PNPS ini ke Mahkamah Konstitusi (MK). Hal ini kemudian mengundang perdebatan hangat di kalangan Ormas, tokoh agama, maupun aktivis Islam dan HAM. Sayang, setelah melewati proses persidangan dan mendengarkan pendapat para pakar yang digelar sejak 4 Februari hingga 24 Maret 2010, usaha uji materil menemui kegagalan karena amar putusan MK kemudian menyatakan menolak segala permohonan para pemohon dalam uji materil tersebut.[27]

Meski begitu, sebelum sampai pada kesimpulan putusannya, MK sendiri sebenarnya memiliki tiga sikap terhadap UU PNPS ini: pertama, UU tersebut konstituional dan karenanya perlu dipertahankan; kedua, UU tersebut konstituional, tetapi perlu mendapatkan revisi; dan ketiga, UU tersebut inkonstitusional, makanya harus dibatalkan dan dicabut (Mudzhar 2010). Pendapat pakar sendiri secara umum terbelah menjadi dua mainstream. Kelompok yang pro uji materi berargumen bahwa kebebasan beragama perlu benar-benar dijamin dan diimplementasikan, dan negara dalam konteks urusan agama hendaknya tidak turut campur. Sementara kelompok yang kontra uji materi berargumen bahwa tanpa UU itu penodaan terhadap agama dikhawatirkan akan terjadi dengan lebih leluasa dan menyebabkan ketidakrukunan antar-kelompok agama yang lebih parah, karenanya Indonesia sebagai negara yang bukan negara sekular, perlu melindungi agama.[28]

Kementerian agama—sebagaimana terlihat pada kasus konflik sektarian berbasis agama—terkesan bukannya menjadi peredam dan pemberi solusi atas gangguan kerukunan beragama, malah menjadi salah satu pemicu dari hadirnya gangguan itu sendiri. Meski begitu, beberapa capaian positif juga patut dicatat sebagai kontribusi kementerian ini dalam usaha mewujudkan kerukunan beragama. Catatan positif lain kementerian bermoto Ikhlas Beramal ini misalnya diberikan pada keputusannya soal Konghucu. Sebagaimana diketahui, pembatasan ruang gerak umat Khonghucu Indonesia mulai dari penentuan identitas diri, penyelenggaraan ibadah keagamaan, sampai dengan adat istiadatnya telah terjadi sejak diberlakukannya Instruksi Presiden RI No. 14 Tahun 1967. Lebih dari 30 tahun mereka harus meleburkan diri ke dalam bagian dari agama lain gara-gara kebijakan pemerintah. Kabar baik bagi mereka kemudian datang lewat Keputusan Presiden Abdurrahman Wahid No. 6/2000 yang menetapkan pencabutan atas larangan yang diberlakukan kepada pemeluk Konghucu, kemudian Kepres No. 19/2002 yang menyatakan Imlek sebagai Hari Nasional, dan Keputuasan Menteri Agama No. 331/2002 yang menetapkan Hari Raya Imlek sebagai Hari Libur Nasional.

Demikianlah, Konghucu diakui sebagai salah satu agama resmi di Indonesia dan hari rayanya menjadi hari libur nasional lewat kebijakan baru pemerintah tersebut. Namun, kebebasan bagi seluruh penganutnya di Indonesia belum benar-benar dapat terwujudkan. Hak beragama dan hak-hak sipil seluruh penganut Khonghucu baru terpenuhi secara faktual setelah Menteri Agama mengirimkan surat bernomor 12/MA/2006 tanggal 24 Januari 2006 kepada Menteri Dalam Negeri dan Menteri Pendidikan Nasional tentang Penjelasan mengenai Status Perkawinan Menurut Agama Khonghucu dan Pendidikan Agama Khonghucu. Lewat surat ini perkawinan umat Konghucu dinyatakan syah di hadapan kantor catatan sipil, dan pendidikan agama bagi umatnya difasilitasi oleh pemerintah.[29]

Pendidikan, Peradilan dan Haji

Di samping kerukunan beragama, Kementerian agama juga mempunyai tugas besar untuk menangani pendidikan Islam, penyelenggaraan Pengadilan agama, mensukseskan ibadah haji warga negara Indonesia, dan beberapa hal terkait permasalahan keagamaan lain. Urusan pendidikan, pengadilan dan haji sendiri sudah menjadi perhatian serius sejak jaman kerajaan-kerajaan Islam Nusantara dan pemerintahan kolonial Belanda. Pengawasan terhadap pendidikan Islam di Indonesia dilakukan oleh pemerintahan kolonial Belanda dengan diterbitkannya Peraturan tentang Pendidikan Islam pada tahun 1905, yang berisi aturan rinci dan ketat soal perijinan dan guru agama.[30] Oleh karenanya, meski Islam menjadi agama yang dianut mayoritas penduduk pribumi, pendidikan Islam selalu berada pada posisi terpinggirkan, berbeda dengan pendidikan Kristen yang mendapat berbagai bantuan fasilitas dari pemerintahan Hindia Belanda, selain dari gereja.[31] Kebijakan pemerintah Indonesia pasca-kemerdekaan sampai dekade 1960-an belum dapat menggeser posisi pendidikan Islam yang marginal, apalagi menjadi sentral. Hal ini terjadi, sebagaimana dipaparkan sebelumnya, karena kekurangberpihakannya pemerintah terhadap kelompok Islam.

Masa Kementerian Agama dipegang Mukti Ali pada dekade 1970-an, kebijakan pemerintah untuk pendidikan Islam mulai memperlihatkan perubahan. Dikeluarkannya SKB tiga menteri (Menteri Agama, Pendidikan dan Kebudayaan, dan Dalam Negeri) No. 6 tahun 1975 adalah *turning point* dari perubahan pendidikan Islam.[32] SKB ini menghendaki agar pilar pendidikan Islam yang dinamakan madrasah posisinya disamakan dengan jenjang-jenjang pendidikan di sekolah umum. Sebagai imbas, porsi kurikulum madrasah kemudian diubah menjadi 70 persen pelajaran umum dan sisanya pelajaran agama. Poin inilah yang menjadi awal modernisasi pendidikan Islam, yang kemudian mendapatkan penegasan lebih kuat dengan diterbitkannya Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional (UU Sisdiknas) pada tahun 1989. Dalam UU ini, madrasah dan sekolah umum adalah jenjang pendidikan yang setara.[33] Kesetaraan tersebut bahkan dipertegas dengan pernyataan bahwa madrasah sejatinya adalah "pendidikan umum" yang bercirikan keislaman. Setelah periode ini, *booming* pendidikan modern Islam merambah ke berbagai daerah di Indonesia. Maka, penerbitan UU Sisdiknas 2003-pun tak lain menjadi penegasan baru atas proses *establishment* pendidikan Islam dalam konteks pembangunan manusia Indonesia secara keseluruhan.

Peradilan Agama juga berakar dari sejarah panjang bangsa sejak kerajaan Islam dan masa kolonial. Setelah kerajaan-kerajaan Islam ditaklukkan oleh kolonial Belanda, eksistensi peradilan agama diatur pemerintah kolonial lewat penerbitan *Staatsblad* No. 152/1882 soal peradilan agama dan hukum Islam.[34] Dari sini campur tangan Hindia Belanda terhadap persoalan agama mulai terasa. Periode berikutnya, menempatkan posisi hakim dan peradilan agama ke dalam urusan di bawah *Hofd voor Islamietische Zaken* dan diawasi oleh badan penasehat

gubernur jenderal rancangan Snouck Hurgronje.[35] Meski diakui pemerintahan kolonial, kewenangan peradilan agama sangat terbatasi. Fungsi kerjanya malah sangat bergantung pada kebijakan rekomendasi tim penasehat gubernur jenderal.

Ketegasan pemerintahan Republik Indonesia soal posisi peradilan agama lahir pada masa Orde Baru dengan dikeluarkannya UU No. 14/1970 yang membagi kekuasaan kehakiman pada Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara. Pengokohan lembaga ini kemudian semakin dinyatakan pemerintah dengan dikeluarkannya UU No. 1/1974 tentang perkawinan, diikuti beberapa peraturan pelaksanaannya. Tahun 1989, dengan dikeluarkannya UU No. 7 yang kemudian diamandemen beberapa kali sampai dengan 2009 membuat lembaga peradilan agama makin jelas status hukum dan kewenangannya. Ditambah lagi kehadiran UU No. 3/2006 yang mengatur soal pembinaan teknis yustisial, organisasi, administrasi dan keuangan peradilan agama, keberadaan lembaga ini makin jelas signifikansinya dalam bingkai hukum Indonesia. Ia menjadi sarana utama umat Islam Indonesia dalam penyelesaian kasus-kasus hukum keislaman yang bersifat formal yuridis, tidak untuk persoalan hukum Islam yang normatif.[36]

Ketegasan pemerintahan Republik Indonesia soal posisi peradilan agama lahir pada masa Orde Baru dengan dikeluarkannya UU No. 14/1970 yang membagi kekuasaan kehakiman pada Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara. Tahun 1989, dengan dikeluarkannya UU No. 7 yang kemudian diamandemen beberapa kali sampai dengan 2009 membuat lembaga peradilan agama makin jelas status hukum dan kewenangannya.

Pada perjalanannya, tuntutan Reformasi hukum yang sudah bergulir sejak 1998 akhirnya juga berimbas ke peradilan agama. Pada tahun 1999, pemerintah mengeluarkan UU No. 35 yang merupakan koreksi atas UU No. 14/1970 soal pembagian kekuasaan kehakiman. UU tahun 1999 ini merupakan landasan yang menjadi perantara untuk proses penyatuatapan semua badan peradilan di bawah Mahkamah Agung, baik dari sisi teknis peradilan maupun adminstrasinya, sampai pada urusan finansialnya. Amendmen ketiga UUD 1945 disusul dengan pengesahan UU No. 4/2004 makin menegaskan penyatuatapan kekuasaan kehakiman itu. UU tersebut menyatakan bahwa "Kekuasaan kehakiman dilakukan oleh Mahkamah Agung dan badan peradilan yang berada dibawahnya dalam lingkungan perdilan umum, lingkungan peradilan agama, lingkungan perdilan militer, lingkungan perdilan tata usaha negara, dan oleh sebuah Mahkamah Konstitusi". Dengan begitu, maka lembaga-lembaga peradilan di Indonesia kini berada di bawah Mahkamah Agung RI, tanpa terkecuali Peradilan Agama yang semula berada di bawah Kementerian Agama.

Penyatuatapan Peradilan Agama ke Mahkamah Agung membawa beberapa konsekuensi. Pertama jelas bahwa hal ini bertujuan untuk memisahkan secara tegas kekuasaan eksekutif dan yudikatif yang sebelumnya pada beberapa titik terlihat kabur. Dengan pemisahan ini, kelembagaan negara diharapkan semakin menjadi ruang kondusif bagi penciptaan tatanan yang lebih demokratis dan transparan. Kedua, untuk lebih memantapkan posisi lembaga peradilan terutama mengenai penguatan sisi hukum formal dan teknis peradilannya. Ketiga, sebagaimana ditegaskan Pasal 2 UU No. 3 Tahun 2006, pemisahan ini menjadikan Peradilan Agama sebagai salah satu pemegang kuasa kehakiman

Gedung Pengadilan Agama Bima kelas 1B. Peradilan agama menjadi sarana utama umat Islam Indonesia dalam penyelesaian kasus-kasus hukum keislaman yang bersifat formal yuridis, tidak untuk persoalan hukum Islam yang normatif.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

bagi masyarakat Islam Indonesia yang berusaha mencari keadilan tentang perkara 'keislaman' tertentu. Dengan ini, kewenangan Peradilan Agama berubah dan makin meluas mencakup pengadilan sengketa di bidang zakat, infaq, sedekah, serta ekonomi syariah.[37]

Sementara itu, sentralitas masalah haji bagi lembaga yang mengurusi masalah keagamaan sudah sangat dirasakan sejak jaman kolonialisme Belanda. Di era kolonial, kegiatan berhaji umat Islam bahkan dipandang bernuansa politik, terkait penyebaran ide Pan Islamisme yang dikhawatirkan dapat membangkitkan perlawanan rakyat Indonesia.[38] Karena itu pemerintah kolonial bahkan sempat berencana melarang orang Islam untuk berhaji dengan alasan bahwa haji akan membuat kaum pribumi menjadi fanatik. Maka, pengawasan terhadap kegiatan ibadah ini dilakukan sangat ketat oleh penguasa kolonial Belanda, termasuk pengawasan yang diberikan konsulat Belanda di Jeddah dan Kairo.[39]

Setelah kemerdekaan, pengurusan ibadah haji dilakukan oleh pemerintah melalui Kementerian Agama, meski sejak 1950 penyelenggaraannya juga dilakukan oleh pihak swasta dengan dikeluarkannya Surat Kementerian Agama RIS No. 3170. Pada praktiknya, penanganan haji secara langsung kemudian tidak dilakukan oleh Kementrian Agama melainkan oleh Panitia Haji. Penyelesaian masalah pengangkutan jamaah haji yang terjadi pada 1964 membuat dikeluarkannya Keputusan Presiden No. 122/1964 yang kemudian diikuti oleh pendirian PT. Arafat di tahun tersebut sebagai penyelenggara pelayanan haji dengan transportasi kapal laut. Setelah PT. Arafat pailit pada 1979, pemerintah meniadakan perjalanan haji lewat laut, hanya udara. Pemerintah pun kembali menjadi penyelenggara langsung ibadah haji. Dekade

1980-an memunculkan pelaksanaan ibadah haji eksklusif yang dikenal dengan program ONH Plus. Namun, masalah penyelenggaran haji tetap muncul, maka UU soal penyelenggaraan haji kembali dikeluarkan pemerintah lewat UU No. 17/1999 yang kemudian disempurnakan lagi dengan revisi atas UU tersebut yang menghasilkan UU nomor 13/2008 yang kembali menegaskan prinsip dan pelaksana penyelenggaraan haji.

Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Seperti telah disinggung sebelumnya, masa-masa awal pemerintahan rezim Orde Baru memperlihatkan sikap yang tidak ramah terhadap kekuatan Islam. Pembekuan Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) di era Sukarno tidak lantas membuat kekuatan Islam politik terjinakkan, setidaknya di mata pemerintah Orde Baru. Maka menjelang pemilihan umum (Pemilu) 1971, Soeharto memerintahkan Ali Murtopo, Amir Mahmud dan Kopkamtib untuk memastikan kemengan Golkar di Pemilu.[40] Murtopo diminta mencampuri pemilihan kepemimpinan PNI sementara kepemimpinan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), salah satu partai Islam, harus di tangan orang yang bisa dipercayai Soeharto. Komkamtib menyortir kandidat dari partai-partai politik dan mendiskualifikasi 20 persen di antaranya yang dianggap tidak bisa dipercaya penguasa. Intimidasi terhadap para pemimpin Islam di daerah untuk memilih Golkar juga dilakukan menjelang pemilihan umum.[41] Karena itu, Pemilu 1971 ibarat pertarungan kubu Islam versus pemerintah yang sekular. Golkar akhirnya keluar sebagai pemenang suara mayoritas pada Pemilu tersebut dengan memperoleh 62,8 persen total suara (65,6 persen kursi di parlemen). Sementara perwakilan Islam hanya memunculkan Partai NU sebagai pemeroleh suara terbanyak dengan 18,7 persen.[42]

Pada Juli 1975, Kementerian Agama kemudian menyelenggarakan Konferensi Nasional Ulama Indonesia sejak tanggal 21 sampai dengan 27. Pada tanggal 26 Juli, Kongres yang dihadiri oleh para ulama, cendekiawan Muslim dan perwakilan para dinas kerohanian Islam di bawah Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI)— kini menjadi Tentara Nasional Indonesia (TNI)— berhasil menyepakati pendirian MUI dan mengangkat Buya Hamka sebagai ketua umum pertamanya.

Kecurigaan akan ketakramahan rezim terhadap politik Islam semakin menguat setelah pada Januari 1973 rezim Orde Baru mengeluarkan kebijakan peleburan (fusi) partai-partai politik.[43] Sehingga, untuk mengendalikan politik nasional, pemilu berikutnya hanya diikuti oleh tiga peserta yaitu Golkar, Partai Demokrasi Indonesia (PDI, yang merupakan peleburan dari partai-partai nasionalis dan kristen), serta Partai Persatuan Pembangunan (PPP, peleburan dari partai-partai Islam, terutama Parmusi dan NU). Pada saat yang sama, intimidasi terhadap tokoh-tokoh Islam di daerah terus dilakukan. Rezim pemerintahan saat itu tampak masih menganggap kekuatan Islam sebagai tandingan utama dalam perebutan

tampuk kepemimpinan negara. Soeharto sendiri sejatinya tidak menampik potensi dan pengaruh besar para tokoh Islam (*ulama*) di tengah masyarakat. Oleh sebab itu, ia menghendaki agar kelompok elit Islam ini berada di belakang barisannya, sekaligus mendukung kebijakan-kebijakan yang dibuatnya.

Sadar akan hal tersebut, Soeharto kemudian menginisiasi pembentukan semacam lembaga perkumpulan para ulama yang pertama kali dimunculkan pada konferensi nasional organisasi bentukan Kementerian Agama yang bernama Pusat Dakwah Islam Indonesia (PDII) pada tahun 1970. Usulan tersebut bukannya mendapat respon positif, malah memantik kecurigaan besar di kalangan Muslim Indonesia, bahwa niatan rezim Orde Baru tersebut tidak lain hanyalah strategi baru untuk benar-benar memusnahkan kekuatan politik Islam di Indonesia.[44] Namun, rezim tidak bergeming. Ia malah kembali menguatkan ide pembentukan majelis ulama ini pada konferensi PDII berikutnya di tahun 1974. Setahun setelahnya (1975), Soeharto kembali melontarkan dukungan pembentukan majelis tersebut di hadapan Dewan Masjid Indonesia (DMI). Menindaklanjuti usulan Presiden, di tahun itu juga, Menteri Dalam Negeri memerintahkan semua provinsi dan kabupaten/kota untuk membentuk majelis ulama-nya masing-masing.[45] Pada Juli 1975, Kementerian Agama kemudian menyelenggarakan Konferensi Nasional Ulama Indonesia sejak tanggal 21 sampai dengan 27. Pada tanggal 26 Juli, Kongres yang dihadiri oleh para ulama, cendekiawan Muslim dan perwakilan para dinas kerohanian Islam di bawah Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI)— kini menjadi Tentara Nasional Indonesia (TNI)— berhasil menyepakati pendirian MUI dan mengangkat Buya Hamka sebagai ketua umum pertamanya.[46]

Kantor Majelis Ulama Indonesia (MUI) berlokasi di Jl. Proklamasi no. 51, Menteng, Jakarta Pusat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagaimana tertuang dalam situs resminya, adalah sebuah organisasi sosial kemasyarakatan yang berfungsi sebagai wahana bagi para ulama, zuama, dan cendekiawan Muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama. Pedoman Dasar MUI hasil kongres pertama menyatakan bahwa tujuan dasar dari MUI adalah untuk turut serta mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur serta aman dan damai (Pasal 2). Sementara itu pada situs MUI dinyatakan bahwa peran MUI adalah memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya *ukhwahIslamiyah* dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa, menjadi penghubung antara ulama dan *umara* (pemerintah) sekaligus sebagai penerjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan nasional, serta meningkatkan hubungan dan kerjasama antar organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan Muslim dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada masyarakat, khususnya umat Islam, dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik.[47]

MUI merupakan organisasi keulamaan di mana anggotanya berasal dari organisasi masyarakat (ormas) keislaman seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, al-Irsyad, al-Washliyah, Persatuan Islam (Persis), Pergerakan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), dan lain-lain. Sejak berdirinya sampai sekarang, beberapa tokoh yang pernah menjabat sebagai ketua umum MUI adalah Prof. Dr. Hamka, KH. Syukri Ghozali, KH. Hasan Basri, Prof. KH. Ali Yafie, KH. M. Sahal Mahfudh, dan Prof. Dr. Din Syamsuddin. Sebagai kelengkapan organisasi, sebagaimana tercantum dalam website-nya, MUI memiliki 12 Komisi yang membidangi 1) fatwa, 2) ukhuwah islamiyah, 3) dakwah dan pengembangan masyarakat, 4) pendidikan dan kaderisasi, 5) pemberdayaan ekonomi umat, 6) informasi dan komunikasi, 7) perempuan, remaja dan keluarga, 8) hukum dan perundang-undangan, 9) pengkajian dan penelitian, 10) kerukunan antar umat beragama, 11) pembinaan seni budaya Islam, dan 12) hubungan luar negeri dan kerja sama internasional. Di samping itu, MUI juga memiliki beberapa lembaga seperti Dewan Syariah Nasional (DSN) yang berkonsentrasi pada aktivitas perekonomian berlabel syariah, Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LP-POM) sebagai pemroduksi sertifikat halal, Lembaga Pemuliaan Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam (PLH-SDA) dan lain-lain.

MUI merupakan organisasi keulamaan di mana anggotanya berasal dari organisasi masyarakat (ormas) keislaman seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, al-Irsyad, al-Washliyah, Persatuan Islam (Persis), Pergerakan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), dan lain-lain. Sejak berdirinya sampai sekarang, beberapa tokoh yang pernah menjabat sebagai ketua umum MUI adalah Prof. Dr. Hamka, KH. Syukri Ghozali, KH. Hasan Basri, Prof. KH. Ali Yafie, KH. M. Sahal Mahfudh, dan Prof. Dr. Din Syamsuddin.

Secara umum, hal paling fundamental yang melekat pada MUI adalah fungsinya sebagai pemberi fatwa (*mufti*). Di dalam tubuh MUI sendiri, sumber fatwa ini bermacam-macam. Ia bisa merupakan fatwa yang dikeluarkan oleh komisi fatwa MUI; bisa juga fatwa dari DSN, fatwa *ijtima'* ulama, dan fatwa hasil musyawarah nasional MUI. Selain fatwa, model keputusan yang dikeluarkan oleh MUI berbentuk rekomendasi (*tausyiah*), peringatan (*tadzkirah*), instruksi atau mandat (*amanah*), pernyataan sikap, himbauan, dan sumbangan pemikiran.

MUI di Era Orde Baru

MUI lahir dari rahim Orde Baru. Soeharto sendiri dalam pidato pembukaan di musayawarah nasional (Munas) pertama MUI menyatakan bahwa MUI memiliki peran sebagai berikut: 1) penerjemah konsep dan kegiatan pembangunan masyarakat baik di tingkat nasional maupun lokal; 2) badan penasehat bagi pemerintah terkait permasalahan keagamaan; 3) mediator yang menjembatani hubungan antara pemerintah dan ulama; dan 4) media musyawarah para ulama untuk membahas tugas dan tanggungjawab sebagai ulama.[48] Dukungan rezim saat itu terhadap MUI tidak berhenti sebatas fasilitasi program. Selama kekuasaan rezim Orde Baru, MUI selalu mendapatkan alokasi dana dari pemerintah, dan baru beberapa tahun belakangan saja kucuran dana dari negara dihentikan.

MUI memiliki peran sebagai berikut: 1) penerjemah konsep dan kegiatan pembangunan masyarakat baik di tingkat nasional maupun lokal; 2) badan penasehat bagi pemerintah terkait permasalahan keagamaan; 3) mediator yang menjembatani hubungan antara pemerintah dan ulama; dan 4) media musyawarah para ulama untuk membahas tugas dan tanggungjawab sebagai ulama.

Kondisi di atas, ditambah dengan produk fatwa dan kedekatan personal maupun kelembagaan antara tokoh MUI dan pemerintah, membuat banyak kalangan berkesimpulan bahwa MUI sama sekali tidak bisa bersikap independen, terbebas dari kepentingan-kepentingan rezim penguasa. MUI, menurut mereka, adalah organisasi yang sengaja dibuat untuk menetralisasi kekuatan politik Islam yang pada banyak kasus berseberangan dengan rezim Soeharto. MUI adalah organisasi yang diciptakan untuk memecah sekaligus menetralisasi Islam sebagai salah satu kekuatan politik terbesar Indonesia, mengatur kehidupan publik dan meyakinkan masyarakat untuk memilih Golkar dalam Pemilu.[49] Bahkan, MUI dinilai tidak lebih dari perwujudan birokratisasi Islam dalam bentuknya yang paling nyata,[50] yang hanya menjadi penyetempel kepentingan negara pada saat itu,[51] meski peran ini akhirnya juga tidak berjalan maksimal.

MUI merupakan organisasi non-pemerintah. MUI sesungguhnya tidak selalu mendukung kepentingan atau keputusan pemerintah. Tiga fatwa MUI yang berseberangan dengan posisi pemerintah tersebut adalah fatwa terkait pengharaman aborsi, soal haramnya fasektomi dan tubektomi dalam program keluarga berencana, dan soal pelarangan (haramnya) umat Islam untuk mengucapkan dan menghadiri perayaan hari raya Natal.

Namun demikian, MUI bukanlah badan negara yang pembentukannya berdasar pada sumber hukum tertentu. Ia tetap merupakan organisasi non-pemerintah, di mana pimpinannya dipilih oleh para anggotanya secara berkala. Meskipun pemerintah berandil sangat besar pada proses pembentukannya, MUI sesungguhnya tidak selalu mendukung kepentingan atau keputusan pemerintah. Beberapa tokoh ulama anggota MUI tetap bersikap independen, bahkan lebih mengutamakan kepentingan rakyat ketimbang tuntutan pemerintah.[52] Terkait dengan posisi MUI yang tidak selalu *supportive* terhadap pemerintah, penelitian Atho Mudzhar misalnya membuktikan bahwa dari 22 fatwa yang dikeluarkan MUI sejak 1975 sampai dengan 1988, hanya delapan fatwa yang dapat diklasifikasikan mendukung kebijakan pemerintah, tiga di antaranya malah bertolak belakang dengan posisi pemerintah, sementara sisanya bersikap netral.[53] Tiga fatwa MUI yang berseberangan dengan posisi pemerintah tersebut adalah fatwa terkait pengharaman aborsi, soal haramnya fasektomi dan tubektomi dalam program keluarga berencana, dan soal pelarangan (haramnya) umat Islam untuk mengucapkan dan menghadiri perayaan hari raya Natal.

Fatwa haram atau pelarangan Muslim untuk turut berpartisipasi dalam perayaan hari raya umat Nasrani, Natal, menjadi fatwa kontroversial pertama

yang dikeluarkan MUI. Fatwa ini sendiri disahkan MUI pada 7 Maret 1981. MUI mendasarkan keputusannya pada ajaran Islam yang bersumber dari al-Quran dan Hadits Nabi. Dalam keputusannya, pertama-tama MUI menyatakan bahwa hubungan antara Muslim dan umat Nasrani hanya diperbolehkan ketika menyangkut urusan duniawi.[54] Tiga ayat al-Quran (QS 49: 13, 31:15, dan 60:8) dikutip sebagai landasan dari pernyataan tersebut.

Selanjutnya, MUI menyatakan bahwa seorang Muslim tidak boleh mencampuradukkan ibadah dan keyakinan teologisnya dengan keyakinan agama lain. Untuk hal ini, QS al-Kafirun (106): 1-6 dan al-Baqarah (QS 2): 42 dijadikan landasan. Untuk membantah konsep ketuhanan Nasrani, beberapa ayat al-Quran soal Yesus dan Siti Mariam dikutip untuk pada akhirnya menyatakan bahwa perayaan Natal tak bisa dilepaskan dari konsep ketuhanan Yesus yang bertentangan dengan ayat al-Quran. Sehingga, partisipasi umat Islam pada perayaan tersebut dapat mengakibatkan pada munculnya sikap sinkretis dan menyebabkan ketakmurnian ketauhidan umat.

Akhirnya, Hadits Nabi soal anjuran untuk menjauhi hal-hal yang tidak jelas definisi hukum Islamnya (subhat) kemudian dinukil sebagai basis dalil untuk menjustifikasi bahwa karena berpartisipasi dalam perayaan Natal adalah subhat, maka Muslim dianjurkan untuk menjauhinya. Hal ini kemudian diperkuat dengan kaidah hukum Islam yang mengatakan bawha "mengelak dari bahaya lebih diutamakan ketimbang berusaha mengambil keuntungan". Dengan alasan sebagaimana disebutkan di atas, MUI akhirnya memutuskan bahwa haram hukumnya atau terlarang bagi umat Islam untuk berpartisipasi dalam perayaan Natal. Selain fatwa haram menghadiri Natalan umat Nasrani, semasa rezim otoriter-Orde Baru MUI cenderung mengeluarkan fatwa terkait persoalan fiqih dan masalah sosial-kemasyarakatan. Hampir tidak muncul fatwa yang bersifat atau mengandung unsur politik dan praktik bernegara seperti yang kemudian terlihat pada fase berikutnya. Dalam hal-hal yang disebutkan terakhir, MUI cenderung bersikap diam.[55]

Sikap diam MUI tersebut menunjukkan ketakberdayaan MUI dan umat Islam Indonesia di hadapan rezim Orde Baru. Beberapa contoh yang dapat dikedepankan untuk konteks ini adalah sikap diam MUI pada kasus undian berhadiah di cabang sepak bola (Porkas) yang disponsori pemerintah dan tragedi pembunuhan warga Tanjung Priok pada 1984 yang juga melibatkan aparat negara. Pada kasus pertama, protes mayoritas umat Islam dan pernyataan haram atas Porkas yang dilontarkan NU dan Muhammadiyah sama sekali tidak disambut MUI.[56] Sebaliknya, ketua komisi fatwa MUI saat itu, Ibrahim Hosen, berargumen bahwa dampak negatif judi yang dilarang Islam (*maysir*) adalah berbeda dengan Porkas yang justru membantu pemerintah untuk memfasilitasi kegiatan bermanfaat lain di sektor olahraga dan kepemudaan, dan karenanya Porkas diperbolehkan. Di sini jelas bahwa MUI lebih mematuhi pemerintah yang otoriter ketimbang mengikuti nurani umat.

Ajengan Ilyas, dari Ponpes Cipasung menjadi pimpinan sidang Muktamar Ulama tentang penanggulangan penularan HIV/AIDS di Bandung, 26-30 November 1995.
Sumber: Dokumen Pondok Pesantren Cipasung, Tasikmalaya.

Pada kasus pertama, misalnya, protes mayoritas umat Islam bahkan pernyataan haram atas Porkas yang dilontarkan NU dan Muhammadiyah sama sekali tak disambut MUI.[57] Sebaliknya ketua komisi fatwa MUI saat itu Ibrahim Hosen mengeluarkan argumen bahwa dampak negatif judi yang dilarang Islam (*maysir*) adalah berbeda dengan Porkas yang justru membantu pemerintah untuk memfasilitasi kegiatan bermanfaat lain di sektor olahraga dan kepemudaan, dan karenanya Porkas diperbolehkan. Di sini jelas terlihat bahwa MUI lebih mematuhi pressure pemerintah yang otoriter ketimbang mengikuti nurani umat.

Dua lembaga bentukan MUI yang amat terkenal adalah LP-POM (1989), yang memberi sertifikasi halal untuk semua produk makanan, obatan-obatan, dan kosmetik yang beredar di Indonesia, dan bank Islam pertama, Bank Muamat Indonesia (BMI) pada 1991.

Selain kecenderungan fiqih dan urusan sosial kemasyarakatan pada fatwa MUI, di era Orde baru MUI membuat beberapa lembaga yang kemudian terbukti menjadi sumber masukan terbesar untuk finansial organisasi. Dua lembaga bentukan MUI yang amat terkenal adalah LP-POM (1989), yang memberi sertifikasi halal untuk semua produk makanan, obatan-obatan, dan kosmetik yang beredar di Indonesia, dan bank Islam pertama, Bank Muamat Indonesia (BMI) pada 1991. Pengkaderan ulama (dilaksanakan sejak 1990) dalam bentuk kursus bagi para calon ulama utusan daerah di bidang hukum Islam dan orientasi pembangunan nasional juga menjadi kegiatan sentral MUI.

BMI menjadi produk MUI di dunia perbankan. Namun, aktivitas terkait perbankan yang dilakukan MUI tidak berhenti sampai di situ. Konsentrasi sangat besar juga dicurahkan MUI sejak awal dekade 1990-an untuk konseptualisasi dan pengejawantahan Bank Syariah di seluruh bank yang mengeluarkan produk syariah. Lembaga di MUI yang berperan penuh dalam menangani urusan ini asalah Dewan Pertimbangan Syariah (DPS). Pada tahun 1992, Pemerintah

mengeluarkan UU No. 7 tentang perbankan. Turunan dari UU ini, Peraturan Pemerintah No. 72/1992 ayat 5 menyatakan bahwa Bank yang menerapkan prinsip dasar bagi hasil (yang diklaim sebagai prinsip dasar perbankan Islam untuk menghindari riba yang diharamkan agama) dalam manajemennya diharuskan memiliki atau mengangkat seorang DPS.[58]

Penjelasan lebih detil soal DPS sendiri kemudian muncul pada 1999 lewat Peraturan Pemerintah No. 30 pada tahun yang sama. Isinya menyatakan bahwa DPS harus bersifat independen dari manajemen bank. Ia harus memiliki otoritas secara internal untuk menentukan apakah suatu produk perbankan, layanan dan aktivitas sebuah bank sesuai dengan hukum syariah. Orang dan lembaga yang dianggap mengerti betul dan paling representatif untuk hal ini adalah MUI. Maka di seluruh bank yang memiliki produk syariah, di dalamnya pasti terdapat seseorang yang berasal dari MUI yang menjadi DPS dari bank tersebut. Ini adalah proyek yang hingga kini dianggap paling besar yang dapat dilakukan MUI, karena dapat menghasilkan dana yang cukup banyak dan menempatkan begitu banyak orang MUI pada posisi-posisi strategis di dunia perbankan. Sesuatu yang sebelum era 1990-an tidak pernah dilakukan oleh institusi ulama ini.

Proses di era 1990-an ini akhirnya berujung pada pengakuan eksplisit pemerintah pada lembaga perbankan Islam lewat penerbitan UU No. 10/1998. Pengakuan lebih luas kemudian hadir di era Reformasi setelah DPR menyetujui dan mengesahkan UU No. 21/2008 tentang Perbankan Syariah.[59] Setelah ini, bank syariah memiliki kedudukan yang sama dengan bank-bank konvensional dan produk syariah pun kemudian diperbolehkan untuk dibuka di segala jenis produk perbankan. Namun demikian, perselisihan dan tumpang tindih antara BI sebagai penguasa perbankan tertinggi di Indonesia dan MUI sebagai lembaga yang menggawangi sekaligus "memproduksi" DPS kerap terjadi. Pada beberapa isu pokok BI kadang mengeluarkan sendiri kebijakan terkait perbankan Islam, meski sebagian besar masih sangat bergantung kepada DPS MUI, yang diklaim paling berotoritatif untuk masalah ini.[60]

Di atas segalanya, program-program MUI masa Orde Baru dapat dilihat secara sistematis dari hasil konferensi nasional MUI 1995. Dari even ini terlihat bahwa pada garis besarnya, program MUI terbagi ke dalam dua kutub, yaitu fungsional dan institusional.[61] Kutub pertama merupakan pengejawantahan dari tugas tradisional MUI sebagai pemberi nasehat bagi pemerintah dan masyarakat, yang kemudian terejawantahkan dalam bentuk penguatan *ukhuwah islamiyah*, pendidikan Islam, pengawasan terhadap aktivitas penyebaran agama, juga soal ekonomi dan identitas Islam. Sementara kutub kedua meliputi kegiatan-kegiatan yang lebih bersifat praktis, semisal dakwah sebagai usaha partisipatif membangun masyarakat, pembentukan wadah pendanaan Islami, termasuk bank Islam, dan ekstensifikasi model pengayaan dan training bagi para ulama.

MUI di Era Reformasi

Gerakan Islam radikal-fundamental direpresentasikan dengan berdirinya organisasi-organisasi seperti Front Pembela Islam (FPI, 1998), Laskar Jihad (LJ, 1999), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI, 2000), Forum Umat Islam (FUI), Jama'ah Islamiyah (JI), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang semakin terkonsolidasi meski memiliki akar sebelum era Reformasi. Fundamentalisme Islam juga meluas ke ranah politik dengan munculnya Partai Keadilan (1998) yang kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bulan Bintang (PBB), ditambah dengan PPP yang mengubah asasnya menjadi Islam.

Tumbangnya rezim Orde Baru pada 1998 membawa banyak perubahan dalam konstruk kebangsaan dan sistem pemerintahan Indonesia, termasuk di dalamnya manifestasi gerakan dan politik Islam. Periode transisi demokrasi ini memunculkan kembali desakan kelompok radikal dan partai politik Islam untuk menuntut implementasi Piagam Jakarta yang dianggap sebagai simbol afirmasi Syariat Islam dalam konstitusi Indonesia.[62] Gerakan Islam radikal-fundamental direpresentasikan dengan berdirinya organisasi-organisasi seperti Front Pembela Islam (FPI, 1998), Laskar Jihad (LJ, 1999), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI, 2000), Forum Umat Islam (FUI), Jama'ah Islamiyah (JI), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang semakin terkonsolidasi meski memiliki akar sebelum era Reformasi.[63]

Menguatnya fundamentalisme Islam juga meluas ke ranah politik dengan munculnya Partai Keadilan (1998) yang kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bulan Bintang (PBB), ditambah dengan PPP yang mengubah asasnya menjadi Islam. Selain mendukung implementasi hukum Islam di Indonesia, beberapa dari organisasi tersebut terkait dan bahkan terlibat langsung dalam konflik kekerasan agama di Indonesia. Beberapa di antaranya terlibat dalam mobilisasi "pasukan Islam" untuk diterjunkan ke wilayah konflik di akhir dekade 1990-an dan awal 2000-an. Sebagian lain terlibat dalam berbagai tindak kekerasan terhadap etnis dan keyakinan minoritas serta tindakan main hakim sendiri kepada individu maupun kelompok yang dianggap bertentangan dengan atau menghina keyakinan Islam mayoritas. Sementara yang terakhir, PKS, menjadi saluran politik para aktivis muda Muslim kampus, dan menjadi kendaraan politik bagi para pendukung Islam revivalis.

Namun demikian, di kutub lain, menguatnya eksklusifisme Islam di Indonesia kemudian menghasilkan respon berupa munculnya kelompok-kelompok Islam yang bercorak inklusif, bahkan liberal.[64] Jaringan Islam Liberal (JIL) dibentuk di tahun 2001, di mana diakui oleh salah satu pendirinya sebagai organisasi yang dibentuk sebagai respon atas perkembangan gerakan Islam radikal yang selalu mengibarkan jihad dengan menggunakan kekerasan.[65] Selain JIL, kelompok pengusung Islam bercorak inklusif dapat disebutkan seperti Yayasan Paramadina, Wahid Institut, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, dan kelompok-kelompok lembaga swadaya masyarakat (LSM) pro-demokrasi dan HAM.

Selain JIL, kelompok pengusung Islam bercorak inklusif dapat disebutkan seperti Yayasan Paramadina, Wahid Institut, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, dan kelompok-kelompok lembaga swadaya masyarakat (LSM) pro-demokrasi dan HAM.

Era Reformasi mengubah MUI dalam banyak hal, mulai dari struktur keanggotaan sampai dengan kegiatan dan kecenderungan fatwa yang dikeluarkan. Pasca-1998, seiring munculnya ormas-ormas Islam bercorak konservatif-radikal, keanggotan di tubuh MUI terlihat lebih didominasi oleh perwakilan dari kelompok Islam tersebut.[66] Visi MUI juga mengalami perubahan, terutama dalam konteks objek fatwa dan hubungan MUI dan negara. Munas MUI tahun 2000, misalnya, menghasilkan rumusan baru visi organisasi, di mana isinya menyatakan bahwa MUI merupakan: 1) pewaris para nabi dalam hal

WAHID Institute berdiri sejak 7 September 2004, The WAHID Institute (WI) adalah lembaga yang berusaha mewujudkan prinsip dan cita-cita intelektual Abdurrahman Wahid dalam membangun pemikiran Islam moderat yang mendorong terciptanya demokrasi, multikulturalisme dan toleransi di kalangan kaum muslim di Indonesia dan seluruh dunia.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

penyebaran ajaran dan pembangunan kehidupan masyarakat Islam, 2) pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak, 3) pembimbing dan pengabdi masyarakat, 4) agen dan gerakan pembaharuan (*al-ishlah wa al-tajdid*), dan 5) pemegang teguh doktrin al-Quran untuk menyerukan kebaikan dan memberantas kemungkaran (*amar ma'ruf nahy munkar*). Di even itu juga MUI secara tegas memposisikan dirinya sebagai kekuatan pengusung gerakan moral untuk merehabilitasi kehidupan sosial. Perubahan visi tersebut, menurut Ichwan (2005), memperlihatkan perubahan signifikan MUI dalam dua hal: pertama, kini MUI lebih mengambil jarak dengan pemerintah seraya mendekatkan dirinya pada perubahan aspirasi umat Islam. Kedua, menggunakan strategi cangkokan Islam Reformis, MUI membawa diri dan umat Islam Indonesia ke kutub yang lebih bercorak ortodoks.[67] Perubahan tersebut menjadi lebih jelas dengan penerbitan fatwa-fatwa MUI di era ini yang mulai masuk ke ranah politik, cenderung intoleran dan tidak sensitif terhadap hak asasi manusia (HAM).

Rumusan baru visi organisasi, di mana isinya menyatakan bahwa MUI merupakan: 1) pewaris para nabi dalam hal penyebaran ajaran dan pembangunan kehidupan masyarakat Islam, 2) pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak, 3) pembimbing dan pengabdi masyarakat, 4) agen dan gerakan pembaharuan (al-ishlah wa al-tajdid), dan 5) pemegang teguh doktrin al-Quran untuk menyerukan kebaikan dan memberantas kemungkaran (amar ma'ruf nahy munkar).

Berbeda dengan fatwa-fatwa MUI semasa kepemerintahan Orde Baru, di periode awal era Reformasi, tepatnya masa kepemimpinan BJ Habibie, nuansa politik MUI mulai muncul. Gonjang-ganjing keabsahan kepresidenan Habibie yang semula wakil presiden dari Soeharto, misalnya, menyulut MUI untuk mengumpulkan seluruh anggotanya guna memberikan dukungan kepada Habibie. Hasilnya, ia mengeluarkan statemen politik yang disebutnya sebagai amanah untuk Presiden Habibie, yang dikeluarkan MUI sebagai *tausyiwah* baik bagi presiden sendiri maupun seluruh rakyat Indonesia.[68]

Dalam tausyiah tersebut, MUI terlebih dahulu mengutip dalil-dalil al-Quran untuk menjustifikasi pendapatnya. Di antara ayat-ayat yang dipakai adalah QS 3:104 tentang *amar ma'ruf nahy munkar,* QS 4: 59 tentang kewajiban percaya kepada Allah, Nabi dan mereka yang memiliki otoritas (*umara*, pemerintah), serta QS 8: 46 tentang larangan memperpanjang debat yang tidak bermanfaat. Di bagian inti, MUI kemudian mendorong presiden dan kelompok pro reformasi untuk melakukan beberapa langkah produktif terkait pentingnya kembali ke ajaran agama dan moral, mendahulukan pemenuhan kebutuhan pokok masyarakat terutama di bidang ekonomi, melanjutkan reformasi politik lewat kerjasama pemerintah dan legislatif, serta pernyataan bahwa MUI sepenuhnya mendukung kepemimpinan Presiden Habibie.

Menjelang pemilu Juni 1999, MUI mengeluarkan tiga tausyiah terkait pentingnya berpartisipasi dalam pemilu dan memilih calon pemimpin bangsa. Bulan April bertajuk "Himbaun MUI untuk kesuksesan pemilu 1999", Mei berjudul "Nasehat pimpinan MUI menuju pemilu 1999", Juni dinamai "Instruksi kepada umat Islam menuju pemilu 1999".

Menjelang pemilu Juni 1999, di tiga bulan terakhir sebelum pelaksanaan, MUI mengeluarkan tiga tausyiah terkait pentingnya berpartisipasi dalam pemilu dan memilih calon pemimpin bangsa. Namun demikian, tiga tausyiah yang diterbitkan tersebut memiliki intensi yang berbeda-beda. Di bulan April, tausyiah pertama MUI bertajuk "Himbaun MUI untuk kesuksesan pemilu 1999" hanya berisi pentingnya masyarakat untuk ikut memilih sebagai usaha menentukan perkembangan bangsa dan pentingnya masyarakat, terutama Muslim, untuk memilih partai politik yang dipercaya mampu mewujudkan kedamaian dan kesejahteraan bangsa. Tausyiah pertama ini terlihat begitu umum dan tidak memiliki tendensi khusus ajakan untuk mendukung atau menolak partai politik tertentu.

Tausyiah kedua yang dikeluarkan di bulan Mei berjudul "Nasehat pimpinan MUI menuju pemilu 1999". Isinya mulai lebih spesifik, dengan menyatakan bahwa MUI kembali mengajak masyarakat untuk menggunakan hak pilih dan memilih calon pemimpin yang memperjuangkan aspirasi semua warga negara. Kemudian MUI mengajak masyarakat Islam untuk mengutamakan persaudaraan sesama Islam (*ukhuwah islamiyah*) dan partai politik Islam untuk berlomba-lomba memperjuangkan kebaikan (*fastabiq al-khairat*). Terakhir, tausyiah mengingatkan umat Islam untuk bersikap waspada terhadap bahaya laten komunisme dan Partai Komunis Indonesia. Keputusan MUI tersebut mulai memperlihatkan intensi lembaga keulamaan ini untuk mengajak umat Islam Indonesia agar memilih partai yang memiliki basis keislaman dan ajakan kepada partai-partai Islam untuk tidak bertikai (mengutamakan *ukhuwah islamiyah*), seraya ajakan mewaspadai kelompok tertentu, mungkin juga partai politik tertentu, yang dianggap MUI dapat membahayakan Islam Indonesia.

Tausyiah ketiga di bulan Juni dikeluarkan hanya beberapa hari menjelang pelaksanaan pemilu. Dari judulnya saja, MUI tampak lebih bersikap tegas dengan menamai tausyiahnya sebagai "Instruksi kepada umat Islam menuju pemilu 1999". Dengan menukil QS 3: 28 tentang larangan orang beriman untuk berteman atau meminta pertolongan dari orang yang tidak beriman, tausyiah ini pada intinya menyerukan: 1) umat Islam untuk memilih partai politik yang

sanggup memperjuangkan kepentingan umat, bangsa dan negara. 2) Ajakan untuk memilih partai politik yang secara serius mencalonkan kandidat-kandidat yang beragama Islam. 3) Ajakan untuk menentang kembalinya Komunisme, otoritarianisme dan pemerintahan sekular, di mana hal ini ditujukan pada tentangan untuk memilih partai politik yang memiliki kebencian terhadap Islam. Tausyiah terakhir ini memperlihatkan kejelasan dukungan MUI dengan ajakan kepada umat Islam untuk memilih partai politik yang memperjuangkan aspirasi umat dan bangsa serta menginstruksikan Muslim untuk tidak memilih pemimpin yang non-Islam atau partai politik yang didominasi oleh kandidat non-Islam.

Instruksi MUI terakhir ini merupakan respon dari diunggulkannya PDIP pimpinan Megawati Sukarno Putri untuk memenangkan pemilu, sementara oleh MUI dianggap sebagai partai politik yang didominasi calon-calon non-Muslim.[69] Tausyiah MUI sendiri pada akhirnya tidak mendongkrak perolehan suara partai-partai Islam secara signifikan. Satu-satunya partai Islam yang memperoleh lebih dari 5 persen suara pada pemilu 1999 adalah PPP (10,7 persen).[70] Dua partai lain yang berafiliasi dengan massa Islam meski berasaskan Pancasila dengan perolehan lumayan adalah PKB (berafiliasi NU, 12,6 persen) dan PAN (berafiliasi Muhammadiyah, 7,1 persen). Sementara pemenang pemilu 1999, sebagaimana diprediksikan, tetap dipegang partai sekular PDIP (33,7 persen) diikuti Golkar (22,4 persen). Golkar yang nyaris hancur karena identiknya partai ini dengan rezim otoriter Soeharto rupanya menjadi partai yang mungkin paling diuntungkan dari tausyiah MUI. Hal ini mungkin salah satunya disebabkan oleh posisinya yang memasang sebagian besar calon Muslim, di samping juga karena kadung melekatnya partai ini di tengah masyarakat dan sikap belum sepenuhnya percaya masyarakat terhadap partai-partai Islam yang semuanya merupakan pendatang baru di pemilu 1999.

Di era pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), MUI kembali mengalami perubahan. Sistem keuangan dan hubungan MUI-pemerintah adalah beberapa bagian yang paling jelas perubahannya. Selain konsekuensi reformasi, dua perubahan tersebut tampaknya berhubungan dan saling memperkuat satu sama lain. Penjarakan MUI dari pemerintah muncul seiring dengan pemutusan kucuran dana negara untuk MUI yang diberlakukan pemerintahan Gus Dur. Sementara usulan Gus Dur untuk membatalkan keputusan pelarangan Komunisme dan pembekuan PKI yang berlaku sejak 1966 karena bertentangan dengan HAM, dan usulan pembukaan hubungan diplomatik dan ekonomi Indonesia dengan Israel memperkuat pengambilan jarak MUI dari pemerintah.

Di era pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), MUI kembali mengalami perubahan. MUI mengambil jarak dari pemerintah. Menolak usulan Gus Dur untuk meng-abrogasi keputusan pelarangan dan pembekuan komunisme dan PKI.

Menolak usulan Gus Dur untuk meng-abrogasi keputusan pelarangan dan pembekuan komunisme dan PKI, MUI mengeluarkan dua kali tausyiah, yang intinya pertama-tama mengingatkan bangsa Indonesia bahwa ajaran Komunis/Marxis-Leninis adalah ideologi yang bersifat anti-Tuhan dan anti-agama yang dapat menghancurkan prinsip etis dan agama yang terdapat di dalam Pancasila. Kemudian MUI dengan tegas menolak segala usaha untuk menggugurkan

Di era pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), MUI kembali mengalami perubahan. Sistem keuangan dan hubungan MUI-pemerintah adalah beberapa bagian yang paling jelas perubahannya.
Sumber: Ensiklopedia Nahddatul Ulama: Sejarah, Tokoh dan Khasanah Pesantren.

Ketetapan MPR no. 15/1996, seraya mengajak anggota DPR/MPR untuk bersikap bijak dan tidak melupakan kejadian kelam masa silam. Sementara pada tausyiah kedua, MUI menegaskan bahwa jika pemberontakan 1965 berhasil dilakukan PKI, maka kehidupan bangsa akan menjadi parah, terlebih bagi komunitas umat beragama. Maka penting bagi bangsa Indonesia untuk selalu waspada terhadap bahaya laten Komunis dan senantiasa bersatu untuk menghalau segala kesempatan itu.

Distansiasi MUI dari pemerintah dan makin masuknya lembaga ulama itu ke dalam wacana politik-kenegaraan terpotret dari munculnya fatwa tentang suap, korupsi dan hadiah kepada pemerintah pada tahun 2002. MUI sendiri sejatinya tidak pernah mengeluarkan fatwa soal ini sejak awal pembentukannya. Seperti telah diungkap sebelumnya, pada masa itu MUI cenderung bersikap diam, malah melegitimasi kebijakan pemerintah. Di era Reformasi, sikap MUI berbanding terbalik. Dalam kasus fatwa korupsi ini, MUI meraa perlu mereprentasikan diri sebagai organisasi yang turut ambil bagian dalam gairah perubahan dengan merespon tuntunan masyarakat yang menengarai massifnya tindak korupsi, suap dan gratifikasi di pemerintah.[71]

Kembali dengan terlebih dahulu mengutip beberapa ayat al-Quran, ditambah pendapat ulama Islam berpengaruh, MUI menyatakan bahwa memberi dan menerima suap dan korupsi adalah haram. Sementara pemberian hadiah kepada pemerintah dapat menjadi perbuatan yang haram ataupun tidak bergantung pada konteks dan kemungkinan akibatnya (MUI 2002). Penerbitan fatwa ini tampaknya tidak memberikan efek signifikan di masyarakat dan pemerintahan, karena korupsi terus mejadi penyakit yang menjalar, bahkan dengan skala yang lebih besar. Sudah begitu, fatwa ini terlihat kurang memperoleh perhatian publik, jarang sekali menjadi perbincangan hangat media massa dan gerakan anti-korupsi.

Hal lain yang banyak menyita perhatian masyarakat, baik nasional maupun internasioanl pasca pemboman gedung World Trade Center (WTC) di Amerika pada 2001, adalah maraknya tindakan terorisme yang dilakukan kelompok Islam radikal dengan menyasar simbol-simbol Barat-Kafir yang terdapat di Indonesia. Tempat wisata, kafe, hotel dan kantor-kantor kedutaan besar asing menjadi sasaran tindak kejahatan bom bunuh diri di tahun-tahun tersebut, mulai dari pengeboman di Kuta dan Legian Bali sampai pengeboman kedutaan Australia dan Hotel JW Marriot di Jakarta. Respon MUI atas kejadian ini terbilang lambat, karena ia baru mengeluarkan fatwa di tahun 2004. Fatwa soal terorisme ini intinya ingin membedakan terorisme dari jihad dan memberikan keputusan

kepada publik bahwa terorisme adalah haram, terlebih lagi bom bunuh diri yang dilakukan di negara bermayoritas penduduk Islam seperti Indonesia.

Seperti fatwa tentang korupsi, fatwa terorisme juga tak mendapat banyak perhatian masyarakat dan media massa. Hal ini mungkin karena masyarakat melihat fatwa tentang terorisme ini tidak dikeluarkan dengan sepenuh hati: bukan hanya karena respon MUI untuk hal ini yang sangat lambat, tapi juga karena di tubuh MUI sendiri sekarang keanggotaannya didominasi oleh kelompok-kelompok Islam yang memiliki garis ideologi fundamentalis, bahkan dalam beberapa kasus beririsan dengan kelompok-kelompok radikal. Lebih dari itu, MUI sendiri tidak memiliki program yang dapat dikategorikan sebagai agenda lanjutan dari fatwa tersebut.

Baru di tahun 2010 MUI lantas mengajak kerja sama Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) sebagai *follow up* dari fatwa 2004 dengan membuat rentetan program yang bernama *Halaqah* Penanggulangan Terorisme di sejumlah kota dari Jakarta sampai Medan.[72] Program ini sendiri kemudian memperoleh tentangan dan kritik dari beberapa organisasi Islam fundamentalis semisal HTI, karena dianggapnya hanya menjadi upaya untuk mendistorsi dan menyudutkan Islam dengan memperalat ulama.[73]

Tahun 2010 MUI lantas mengajak kerja sama Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) sebagai follow up dari fatwa 2004 dengan membuat rentetan program yang bernama Halaqah Penanggulangan Terorisme di sejumlah kota dari Jakarta sampai Medan.

HTI keberatan dengan kesimpulan banyak kalangan yang menyamaratakan terorisme dengan visi beberapa kelompok Islam untuk menegakkan syariat dan khilafah Islam di Indonesia. Namun demikian, kisruh MUI dan HTI ini tidak berlangsung berlarut-larut dan menimbulkan rentetan perdebatan sengit. Keduanya terlihat saling mengerti satu sama lain, bahkan kemudian kembali bekerja sama mengeluarkan produk-produk keputusan yang memang searah dengan kepentingan ortodoksi Islam di Indonesia, sebagaimana kemudian terlihat pada fatwa-fatwa MUI terkait penyesatan Ahmadiyah, pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme, dan lain-lain.

Meskipun MUI terlihat lebih masuk dan sensitif dengan isu politik di era ini, isu fiqih murni dan persoalan sosial kemasyarakatan umum juga tidak lepas dari perhatian uama majelis ini. Contoh gamblang dari hal tersebut dapat dilihat pada kasus fatwa soal makanan halal dan tentang pemberian sertifikat halal pada produk-produk makanan dan kosmetik. Salah satu kasus paling terkenal dan banyak diingat masyarakat luas adalah fatwa MUI terhadap produk penyedap makanan asal Jepang Ajinomoto. Setelah Ajinomoto memperoleh sertifikat halal dari LP-POM MUI, sejak Juni 1999 sampai dengan November 2000 Ajinomoto dinyatakan telah menggunakan *bacto soytone* yang mengandung enzim babi untuk mengganti *poly peptoneenzim* yang berasal dari kacang-kacangan sebagai salah satu bahan pembuatan bumbu penyedap makanan produksinya.[74] Dari temuan tersebut, pada 16 Desember 2000 MUI mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa produk Ajinomoto dinyatakan haram dan terlarang untuk dikonsumsi masyarakat Islam Indonesia.

Pengharaman MUI atas Ajinomoto mendapat reaksi dari Gus Dur yang juga presiden Indonesia pada saat itu. Menurut Gus Dur, MUI sudah salah kaprah dalam mengeluarkan fatwa haram produk penyedap ini. Menurutnya, produk Ajinomoto tetap aman dikonsumsi oleh masyarakat Islam.[75] Namun kritikan Gus Dur tidak berpengaruh apa-apa terhadap fatwa MUI. Sebaliknya, opini Gus Dur dianggap lebih bersifat politis ketimbang murni karena alasan agama. Oleh karena itu, partai-partai politik Islam dan partai-partai lain di DPR juga masayarakat Islam secara umum lebih banyak yang mendukung fatwa MUI. Perselisihan yang tengah menguat antara legislatif dan Gus Dur pada saat itu pun makin parah.

Kasus Ajinomoto menjadi preseden monopoli MUI atas apa yang oleh Tim Lindsey disebut sebagai "regulasi ekonomi Islam" di bidang sertifikasi halal sebagaimana posisi yang sama didapatnnya dalam hal perbankan Islam.[76] LP-POM menjadi satu-satunya lembaga yang berwenang melakukan inspeksi dan pengidentifikasian kehalalan makanan. Fatwa MUI soal halal tidaknya makanan pun tidak berfungsi seperti rekomendasi keagamaan di bidang-bidang lainnya yang tidak memiliki efek mengikat bagi publik. Dalam kasus sertifikasi halal bagi industri-industri, sebagaimana juga di sektor perbankan, fatwa MUI memiliki status legal dan menjadi instrumen aturan yang memiliki kekuatan memaksa sebagaimana yang melekat pada aturan negara.[77] Lebih jauh, monopoli ini kemudian menjadi sarana utama penggalangan dana MUI setelah kucuran dana dari APBN yang diperuntukkan bagi MUI dihentikan sejak pemerintahan Gus Dur.

Sertifikasi halal adalah proses pelabelan halal terhadap sebuah produk yang diproduksi atau beredar di Indonesia, sehingga masayarakat Islam menjadi tergaransi atas kebersihan dan kesesuaian produk tersebut dengan aturan-aturan yang terdapat dalam doktrin Islam. Lembaga yang berwenang memproduksinya adalah LP-POM MUI. Dasar dari hal ini adalah UU No. 7/1996 di mana pada Ayat 30 (2) (e) dinyatakan bahwa "setiap orang yang memproduksi atau mengimpor paket makanan ke Indonesia untuk tujuan komersial harus mencantumkan tanda yang menempel pada produk atau paket yang menyatakan bahwa produk atau paket tersebut adalah halal". Makanan atau barang tersebut haruslah pertama-tama lolos cek dari lembaga penginspeksi yang terakreditasi, dalam hal ini oleh LP-POM MUI. Setelah memperoleh sertifikat halal, sertifikat tersebut berlaku selama dua tahun dan dapat diperpanjang. Lembaga penginspeksi dapat melakukan uji random terhadap produk tersertifikat sewaktu-waktu yang dapat mempengaruhi keputusan sertifikat yang diberikan pada saat itu. Demikianlah beberapa butir aturan yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama soal petunjuk dan prosedur inspeksi dan pengidentifikasian makanan halal.[78]

Fatwa, Kekerasan Agama, dan Perkembangan Pemikiran Islam

Dominasi kelompok konservatif di tubuh MUI pasca-Reformasi tak dapat disembunyikan lagi. Gerakan pendulum MUI ke arah konservatisme makin kentara lewat kemunculan beberapa fatwa yang cenderung mengafirmasi perjuangan kelompok konservatif. Fatwa-fatwa terkait usaha pemurnian akidah dan syariat Islam, anggapan sesat bagi keyakinan yang didakwa anti-*mainstream,* serta anti-produk pemikiran Barat yang menjadi basis dari usaha pembangunan demokrasi dan penegakan HAM adalah beberapa fakta yang menurut beberapa kalangan membuktikan posisi MUI tersebut. Maka, tidak aneh jika kemudian muncul anggapan bahwa antara MUI dan kelompok konservatif telah terjadi hubungan yang saling menguntungkan, bahkan memperkuat posisi masing-masing. Kelompok konservatif-fundamental merasa terjamin eksistensinya seiring penerbitan fatwa-fatwa MUI yang cenderung berpihak pada garis perjuangannya. Sementara MUI juga merasa mendapatkan dukungan masyarakat luas sekaligus membuktikan keberpihakan kepada umat dan penguatan aktualisasinya di ranah pembentukan opini publik lewat afirmasi kelompok konservatif-fundamental yang selalu mendaku diri sebagai representasi dari mayoritas Muslim Indonesia.

Gerakan pendulum MUI ke arah konservatisme makin kentara lewat kemunculan beberapa fatwa yang cenderung mengafirmasi perjuangan kelompok konservatif. Fatwa-fatwa terkait usaha pemurnian akidah dan syariat Islam, anggapan sesat bagi keyakinan yang didakwa anti-*mainstream,* serta anti-produk pemikiran Barat yang menjadi basis dari usaha pembangunan demokrasi dan penegakan HAM adalah beberapa fakta yang menurut beberapa kalangan membuktikan posisi MUI tersebut.

Puncaknya, dalam Musyawarah Nasional MUI ke tujuh tahun 2005, MUI mengeluarkan 11 fatwa di mana dua di antaranya memantik kontroversi sengit berkepanjangan, yakni fatwa sesat Ahmadiyah dan pengharaman sekularisme, pluralisme dan liberalisme. Tentang Ahmadiyah, fatwa MUI 2005 sebenarnya bukan barang baru. Fatwa serupa pernah dikeluarkan MUI pada 1980 yang diikuti dengan instruksi kepada kelompok tersebut pada 1984. Namun, kuatnya rezim Orde Baru yang selalu mendoktrinkan tabunya membicarakan isu SARA, membuat fatwa dan instruksi MUI tersebut tidak berimbas apa-apa di level masyarakat. Ahmadiyah tetap bisa melanjutkan hidup dan mempraktikkan keyakinannya sebagaimana yang telah ia mulai sejak 1925.[79]

Namun demikian, tahun 2005 nampaknya menuturkan cerita yang lain. Intensifnya retorika dan kuatnya lobi kelompok Islam radikal kali ini memaksa MUI untuk secara lebih tegas kembali mengeluarkan fatwa tentang sesatnya kelompok Islam yang berakar di India ini. Fatwa 2005 menggabungkan fatwa 1980 dan instruksi 1984 untuk mempertegas bahwa 1) doktrin Ahmadiyah menyimpang dari Islam, 2) para pengikut Ahmadiyah harus kembali ke Islam yang benar berdasar al-Quran dan Hadits, dan 3) mendesak pemerintah untuk melarang penyebaran dan membekukan Ahmadiyah di seluruh Indonesia. Fatwa MUI 2005 inilah yang akhirnya menjadi justifikasi kelompok Islam radikal semacam FUI dan FPI untuk melakukan tindak intimidasi, kekerasan fisik, persekusi, sampai pembakaran, penutupan kantor dan sarana ibadah kelompok Ahmadiyah.

Dari 2005 sampai 2008 intesitas kekerasan yang dialamatkan kelompok Islam radikal terhadap jamaah Ahmadiyah begitu tinggi. Tidak berhenti sampai pada ancaman langsung ke Ahmadiyah, kelompok radikal pada 2008 juga mendesak pemerintah untuk mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri tentang penyesatan dan penghentian semua aktivitas penyebaran Ahmadiyah di Indonesia (SKB tiga menteri 2008). Di tahun-tahun itu, jamaah Ahmadiyah dipaksa untuk kembali ke ajaran Islam yang benar.[80] Bahkan, seperti disuarakan seorang petinggi FPI Shabri Lubis, jamaah Ahmadiyah harus diperangi. Di muka umum, petingggi FPI itu menyeru umat Islam untuk mengibarkan bendera perang terhadap Ahmadiyah dan menyatakan bahwa mereka telah merusak akidah Islam yang karenanya halal darahnya.[81] Beberapa organisasi kemudian mencatat bahwa selama 2005 sampai 2011 telah terjadi perusakan dan pembakaran terhadap rumah, masjid, kantor, dan sekolah-sekolah Ahmadiyah, di Jawa Barat, Lombok, dan Banten, dan minimal dua orang jamaah Ahmadiyah telah terbunuh.[82]

Fatwa haram yang diterbitkan MUI untuk pluralisme, liberalisme dan sekularisme adalah bentuk lain dari makin sejalannya MUI dengan arus konservatisme Islam yang menguat pasca-Reformasi. Pluralisme dibedakan MUI menjadi dua macam: pluralisme agama (*religious pluralism)* dan pluralitas agama-agama (*plurality of religions*). Liberalisme agama dipahami MUI sebagai pemahaman atau pemaknaan teks agama dengan menggunakan akal dan hanya menerima doktrin agama yang sesuai dengan rasionalitas. Sekularisme didefinisikan MUI sebagai pemisahan urusan dunia dan agama, di mana agama dimaknai sebagai semata hubungan pribadi dengan Tuhan, sementara hubungan sesama manusia diatur berdasarkan kontrak sosial.

Fatwa haram yang diterbitkan MUI untuk pluralisme, liberalisme dan sekularisme adalah bentuk lain dari makin sejalannya MUI dengan arus konservatisme Islam yang menguat pasca-Reformasi. Dalam fatwa tersebut, pertama-tama MUI memaparkan pendefinisiannya terhadap ketiga isu tersebut. Pluralisme dibedakan MUI menjadi dua macam: pluralisme agama (*religious pluralism*) dan pluralitas agama-agama (*plurality of religions*). Term pertama, yang menjadi perhatian dan ingin ditolak MUI, dimaksudkan sebagai pemahaman bahwa semua agama adalah sama dan kebenaran setiap agama adalah relatif. Sementara yang kedua, yang dapat diterima MUI, adalah realitas terdapatnya agama yang berbeda-beda dan pemeluknya hidup saling berdampingan. Liberalisme agama dipahami MUI sebagai pemahaman atau pemaknaan teks agama dengan menggunakan akal dan hanya menerima doktrin agama yang sesuai dengan rasionalitas. Sedangkan sekularisme didefinisikan MUI sebagai pemisahan urusan dunia dan agama, di mana agama dimaknai sebagai semata hubungan pribadi dengan Tuhan, sementara hubungan sesama manusia diatur berdasarkan kontrak sosial. Selanjutnya, MUI sampai pada inti fatwanya dengan menyatakan bahwa pluralisme, liberalisme dan sekularisme membahayakan ajaran Islam, oleh karena itu haram hukumnya bagi umat Islam untuk mengikuti paham tersebut.[83]

Fatwa pengharaman pluralisme, liberalisme dan sekularisme tak pelak mendapatkan respon dan kritik dari berbagai macam kalangan dan dari berbagai komunitas agama. Sementara para pendukung fatwa tersebut, kelompok Islam radikal, menjadikan fatwa MUI sebagai legitimasi untuk melakukan ancaman dan tindak kekerasan, sebagaimana terlihat pada penyerbuan terhadap kantor JIL di Utan Kayu Jakarta Timur, beberapa hari setelah dikeluarkannya fatwa.[84] Kritik kalangan inklusif dan liberal terhadap fatwa MUI ditunjukkan oleh

cendekiawan Dawam Raharjo yang secara tegas menyatakan bahwa fatwa tersebut jelas telah mencederai dan melanggar kebebasan berpikir, berbicara, dan beragama dan berkeyakinan yang merupakan hak paling dasar bagi manusia.[85] Ia juga menuding bahwa pendefinisian tiga istilah kunci dari fatwa tersebut sangat problematis dan salah kaparah. Azyumardi Azra, intelektual Islam dan rektor UIN Jakarta pada saat itu, memberikan kritik senada dengan mengatakan bahwa MUI tidak bisa melarang atau mencegah orang untuk berpikir, sementara pluralisme, liberalisme dan sekularisme bukanlah bentuk dari ideologi, melainkan cara berpikir.[86] Terkait problem pendefinisian MUI atas tiga istilah kunci dalam fatwa, Azra beranggapan bahwa hal itu terjadi karena keanggotaan MUI didominasi oleh kelompok yang memahami al-Quran dan Hadits secara literal tanpa menggunakan akal dan logika.

Kritik yang sama juga diberikan oleh representasi ormas Islam terbesar di Indonesia. Hasyim Muzadi, ketua umum PB NU waktu itu, mengatakan bahwa fatwa MUI adalah sebuah langkah mundur dalam konteks hubungan antar-agama di Indonesia. Sementara Masdar Mas'udi, tokoh NU lainnya, secara tegas meminta MUI untuk mencabut fatwa itu karena dapat memicu dan menaikkan tindak kekerasan atas nama agama. Kritik dari kalangan Kristiani disuarakan Franz Magnis-Suseno yang mengatakan bahwa konsep pluralisme sebenarnya sangat jelas dan ia merupakan aspek yang sangat positif dalam konsep realitas keberagaman. Ia beranggapan bahwa istilah pluralisme yang diberikan MUI adalah definisi khas kelompok garis keras yang secara tidak langsung akan memicu tindak persekusi terhadap kelompok Islam yang berpaham pluralis.[87]

Fatwa-fatwa MUI terutama pada kepengurusannya pasca-Reformasi dengan demikian terlihat lebih masuk ke ranah politik sebagaimana terlihat pada kasus pemilu dan fatwa terkait dengan hak kelompok tertentu. Fatwa yang dikeluarkan MUI sendiri tidak jarang memantik penerbitan kebijakan baru dari Kementerian Agama yang lebih memiliki kekuatan hukum formal dan karenanya mengikat subyek-subyek yang tercover dalam keputusan tersebut. Kolaborasi keduanya di satu sisi memunculkan penguatan konservatisme dan radikalisme Islam. Hal ini misalnya terlihat pada kemunculan tokoh agama dan ormas Islam, yang, baik secara terbuka maupun diam-diam, mendukung atau merestui tindakan yang membatasi dan melanggar asas kebebasan beragama.[88] Kelompok ini terlihat memiliki ambivalensi sikap soal gangguan kerukunan beragama yang muncul di Indonesia. Sebagai contoh, kelompok ini mengecam terorisme, namun tidak bersikap sama terhadap kekerasan berbasis agama terkait konflik sektarian dan perselisihan rumah ibadah.[89]

Fatwa-fatwa MUI terutama pada kepengurusannya pasca-Reformasi dengan demikian terlihat lebih masuk ke ranah politik. Terlihat pada kasus pemilu dan fatwa terkait dengan hak kelompok tertentu. Fatwa yang dikeluarkan MUI sendiri tidak jarang memantik penerbitan kebijakan baru dari Kementerian Agama yang lebih memiliki kekuatan hukum formal dan karenanya mengikat subyek-subyek yang tercover dalam keputusan tersebut. Kolaborasi keduanya di satu sisi memunculkan penguatan konservatisme dan radikalisme Islam.

Sementara pada sisi lain kolaborasi kebijakan Kementerian Agama dan MUI pasca-Reformasi menyulut diskusi panjang dan mendalam soal pemikiran keislaman,[90] sebagaimana terlihat pada perdebatan antara Dawam Raharjo

versus Ma'ruf Amin atau penerbitan buku oleh Budhy Munawwar Rachman versus Adian Husaini soal kebebasan beragama dan berkeyakinan, terutama menyikapi kasus Ahmadiyah. Dari sini, beberapa kalangan kemudian menganggap kebijakan Kementerian Agama dan MUI juga pada gilirannya mempengaruhi perkembangan wacana pemikiran Islam di Indonesia.

Penutup

Kementerian Agama dan MUI adalah dua lembaga yang terkait erat dengan persoalan keagamaan di Indonesia. Kementerian agama merupakan lembaga resmi yang dibuat oleh negara untuk mengurusi dan membuat kebijakan di bidang keagamaan bagi seluruh penganut agama yang terdapat di Indonesia. Biaya operasional kementerian ini berasal dari APBN. Sementara MUI adalah sebuah organisasi sosial kemasyarakatan yang berfungsi sebagai wahana bagi para ulama, zuama, dan cendekiawan muslim Indonesia dalam rangka memberikan penjelasan atau keputusan hukum tentang persoalan keagamaan yang muncul di tengah umat Islam Indonesia. Pada fase awal pendiriannya, anggaran MUI berasal dari negara. Baru sejak masa pemerintahan Gus Dur sumbangan APBN ke organisasi ini dihentikan.

Dua lembaga keagamaan ini memiliki kesamaan dalam hal bahwa salah satu peran yang diembannya adalah untuk menjaga keharmonisan hubungan antar-agama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa. Pembinaan kerukunan umat beragama karenanya menjadi salah satu program pokok sejak Kementerian Agama didirikan. Sementara MUI sebagai penghubung umat dengan pemerintah, sekaligus penasehat pemerintah di bidang keagamaan menjadikan kerukunan agama sebagai dasar dari sebagian fatwa yang dikeluarkannya. Sayang, pada beberapa kasus, kedua lembaga ini bukannya menjadi penjaga malah menjadi pemicu permasalahan kerukunan antar-agama itu sendiri. Kementerian Agama, misalnya, tidak bisa menjembatani dan menyelesaikan kritik para aktivis HAM yang memandang UU PNPS sebagai salah satu celah akan munculnya intoleransi terhadap kelompok minoritas agama. MUI, pada titik lain, malah menjadi wadah kelompok Islam berhaluan fundamental-radikal untuk mengejawantahkan keyakinannya yang kerap bertentangan

dengan Pancasila dan UUD 1945. Pada kasus Ahmadiyah, secara lebih spesifik, fatwa MUI dan SKB tiga menteri yang ditandatangani Kementerian Agama bukannya menyelesaikan persoalan kerukunan beragama, malah memantik sikap intoleran, tindak main hakim sendiri, bahkan pembunuhan yang dilakukan oleh kelompok agama mayoritas yang jelas-jelas bertentangan dengan upaya pembangunan kerukunan beragama.

Didi Ahmadi

Endnotes

1 Aqib Suminto 1985, *Politik Islam Hindia Belanda,* (Jakarta: LP3ES), h. 110.
2 Harry J. Benda 1955, "Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945", *Pacific Affairs*, vol. 28, No. 4, h. 354; lihat juga Benda 1985, *The Crescent and the Rising Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945,* (The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd.).
3 Kementerian Agama 2014, "Profil Kementerian Agama", diakses pada 22 Februari 2014 dari www.kemenag.go.id.
4 Suminto 1985, *Politik Islam,* h. 111-114.
5 Benda 1955, "Indonesian Islam", h. 353.
6 Benda 1985, *The Crescent and the Rising Sun*; Benda 1955, "Indonesian Islam", h. 354.
7 Benda 1955, "Indonesian Islam", h. 354.
8 Bahtiar Effendy 2009, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* cet. ii, yang diperluas, (Jakarta: Paramadina, LSI dan Prenada Media Group), h. 2-3.
9 Effendy 2009, *Islam dan Negara*, h. 3.
10 Effendy 2009, *Islam dan Negara,* h. 363.
11 Taher 1997, *Aspiring for the Middle Path: Religious Harmony in Indonesia,* (Jakarta: CENSIS).
12 Suminto 1985, *Politik Islam,* h. 20-26. Lihat juga Deliar Noer 1980, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,* (Jakarta: LP3ES), h. 187-194.
13 Suminto 1985, *Politik Islam,* h. 23-24; Noer 1980, *Gerakan Modern Islam,* h. 191.
14 Suminto 1985, *Politik Islam,* h. 24.
15 Fuad Zainul 2007, *Religious Pluralism in Indonesia: Muslim-Christian Discourse,* disertasi doktoral di Universitas Hamburg, Jerman.
16 Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.) 1998, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta: INIS, Badan Litbang Agama RI bekerja sama dengan PPIM-IAIN Jakarta).
17 Azra dan Umam (ed.) 1998, *Menteri-Menteri Agama RI.*
18 Azyumardi Azra 1999, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam,* (Jakarta: Paramadina), h. 63-64.
19 Atho Mudzhar (2013), "Lingkungan dan Peran Strategis FKUB dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Persatuan Nasional," paper pada acara Fasilitasi Peningkatan Kapasitas dan Kelembagaan FKUB Propinsi dan Kabupaten/Kota, Direktorat Jendral Kesatuan Bangsa dan Politik, Kementerian Dalam Negeri, 3 dan 4 September 2013.
20 Mudzhar 2013, "Lingkungan dan Peran Strategis FKUB".
21 Ulil Abshar Abdalla 2000, "Beberapa Kendala Praktis Dialog Antar Agama", *Kompas* 5 Agustus 2000.
22 Thalchah Hasan 1999, "Reaktualisasi Pembinaan Kerukunan Umat Beragama", makalah tidak dipublikasikan.
23 Lihat publikasi laporan tahunan yang dibuat oleh Wahid Institute 2011, *Lampu merah kebebasan beragama*, (Jakarta: Wahid Institute Annual Report 2011); lihat juga Zainal Abidin Bagir dkk. 2011, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010,* (Yogyakarta: CRCS UGM); Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi 2014, *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia,* (Jakarta: PUSAD Paramadina, MPRK UGM dan The Asia Foundation).
24 Panggabean dan Ali-Fauzi 2014, *Pemolisian Konflik.*
25 Lihat Mudzhar 2013, "Lingkungan dan Peran Strategis FKUB" dan Taher 1997, *Aspiring for the Middle Path.*
26 Bagir dkk. 2011, *Laporan Tahunan,* h. 47.
27 Lihat Mudzhar 2010, "Pengaturan Kebebasan Beragama dan Penodaan Agama di Indonesia dan Berbagai Negara", paper untuk Kajian tentang Putusan Mahkamah Konstitusi No. 140 tanggal 19 April 2010 tentang Uji Materil UU No.1/PNPS/1965, Kementerian Hukum dan HAM. Lihat juga Bagir dkk. 2011, *Laporan Tahunan.*
28 Bagir dkk. 2011, *Laporan Tahunan.*

29 Mudzhar (2010), "Pengaturan Kebebasan Beragama".
30 Noer 1980, *Gerakan Modern Islam,* h. 194.
31 Azra dan Jamhari 2006, "Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis", dalam Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty, *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia,* (Jakarta: RajaGrafindo Persada), h. 2.
32 Azra dan Jamhari 2006, "Pendidikan Islam Indonesia", h. 3.
33 Azra dan Jamhari 2006, "Pendidikan Islam Indonesia", h. 5.
34 Suminto 1985, *Politik Islam,* h. 29-30.
35 Suminto 1985, *Politik Islam.*
36 Muhammad Daud Ali 1991, "Hukum Islam: Peradilan dan Masalahnya", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek,* (Bandung: Remaja Rosdakarya), h. 75.
37 Jaenal Arifin 2008, *Peradilan Agama dalam Bingkai Reformasi Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media), h. 14-15.
38 Noer 1980, *Gerakan Modern Islam.* Lihat juga Suminto 1985, *Politik Islam.*
39 Suminto 1985, *Politik Islam.*
40 M.C. Ricklefs 2008, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008,* (Jakarta: Serambi), h. 615-617.
41 Mochammad Nur Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto", *Islamic Law and Society,* vol. 21, no. 1, h. 47; Ricklefs 2008, *Sejarah Indonesia Modern*, h. 616.
42 Ricklefs 2008, *Sejarah Indonesia Modern*, h. 617.
43 Ricklefs 2008, *Sejarah Indonesia Modern*, h 617.
44 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 47.
45 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 48.
46 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 48.
47 Majelis Ulama Indonesia (MUI) 2013, diakses pada 20 Februari 2013 dari www.mui.or.id.
48 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 48.
49 Donald J. Porter 2002, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, (London: RoutledgeCurzon), h. 76.
50 M.B. Hooker 2003, *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa,* (Honolulu: University of Hawai'i Press), h. 60.
51 Martin van Bruinessen 1990, "Indonesia's ulama and politics: caught between legitimising the status quo and searching for alternatives", *Prisma - The Indonesian Indicator,* No. 49.
52 Lihat Mun'im Sirry 2013, "Fatwas and Their Controversy: The Case of the Council of Indonesian Ulama (MUI)", *Journal of Southeast Asian Studies,* vol. 44, no. 1. Lihat juga Ichwan 2005, 'Ulama, State and Politics'.
53 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 51; Sirry 2013, "Fatwas and Their Controversy", h. 102.
54 Sirry 2013, "Fatwas and Their Controversy", h. 104-105.
55 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 51.
56 Bruinessen 1990, "Indonesia's ulama and politics".
57 Bruinessen 1990, "Indonesia's ulama and politics".
58 Tim Lindsey 2012, "Monopolising Islam: The Indonesian Ulama Council and State Regulation of the 'Islamic Economy", *Bulletin of Indonesian Economic Studies,* vol. 48, No. 2, h. 264.
59 Lindsey 2012, "Monopolising Islam", h. 264.
60 Lindsey 2012, "Monopolising Islam", h. 265.
61 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 49-50.
62 Saiful Mujani 2007, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru,* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama). Lihat juga Haedar Nashir 2007, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia,* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah) dan B. Platzdach 2011, "Religious freedom in Indonesia: the case of the Ahmadiyah", *ISEAS Working Paper: Politics and Security Series,* no. 2, h. 1-38.
63 Jamhari dan Jajang Jahroni 2004, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia,* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada).

64 Komaruddin Hidayat 2005, "Contemporary Liberal Islam in Indonesia, Pluralism and the Secular State", dalam Chaider S. Bamualim (ed.), *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*, (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta dan Konard-Adenauer-Stiftung).
65 Luthfi Assyaukanie 2009, "Fatwa and Violence in Indonesia", *Journal of Religion and Society,* vol. 11, h. 1-21. Lihat juga Muhamad Ali 2005, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 22, no. 1, h. 1–17.
66 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 51.
67 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 50.
68 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 53.
69 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 56.
70 Ricklefs 2008, *Sejarah Indonesia Modern*, h. 710.
71 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 65.
72 Bagir dkk. 2011, *Laporan Tahunan*, h. 20.
73 Bagir dkk. 2011, *Laporan Tahunan*, h. 20.
74 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 69.
75 Ichwan 2005, "Ulama, State and Politics", h. 70.
76 Lindsey 2012, "Monopolising Islam", h. 266.
77 Lindsey 2012, "Monopolising Islam", h. 268.
78 Lindsey 2012, "Monopolising Islam", h. 267.
79 L. Avonius 2008, "The Ahmadiyya and freedom of religion in Indonesia", *ISIM Review,* vol. 22, h. 48. Lihat juga Platzdach 2011, "Religious freedom in Indonesia", h. 10.
80 Avonius 2008, "The Ahmadiyya", h. 48.
81 Platzdach 2011, "Religious freedom in Indonesia", h. 10.
82 Wahid Institute 2011, *Lampu merah kebebasan beragama.* Lihat juga R. Susanti 2008, "When Human Rights become so political: state-Islam relation and its impact on the Ahmadiyya community in Indonesia", *Institute of Social Studies Research Paper*, h. 1-44.
83 Sirry 2013, "Fatwas and Their Controversy", h. 108-109.
84 Assyaukanie 2009, "Fatwa and Violence in Indonesia", h. 14. Lihat juga Sirry 2013, 'Fatwas and Their Controversy', h. 116.
85 Dawam Rahardjo 2005, "Kala MUI Mengharamkan Pluralisme", *Koran Tempo*, 1 Agustus 2005.
86 Sirry 2013, "Fatwas and Their Controversy", h. 113.
87 Sirry 2013, "Fatwas and Their Controversy", h. 113.
88 Martin van Bruinessen (ed.), 2013, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Concervative Turn,* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies).
89 Panggabean dan Ali-Fauzi 2014, *Pemolisian Konflik*, h. 4.
90 Sirry 2013, "Fatwas and Their Controversy", h. 115.

BAB IX

Gerakan Dakwah: Pergumulan Islamisasi dalam Politik dan Budaya di Indonesia

Di pagi yang dingin di Westminster Abbey, bulan Desember 1873, Max Müller naik mimbar diikuti tatapan mata para hadirin. Dalam ceramahnya, filosof Jerman yang kemudian dikenal sebagai pendiri dan bapak *religious studies* itu, membagi enam agama besar kepada dua kategori: "*missionary religion*" dan "*non-missionary religion*" (agama dakwah dan agama non-dakwah). Dalam kategori pertama, Müller memasukkan Buddhisme, Kristen dan Islam. Sedangkan dalam kelompok kedua, Yahudi, Brahmanisme dan Zoroastrianisme. Ceramah itu sangat berpengaruh pada audiens yang kemudian menjadi bersejarah karena melahirkan buku klasik, *Introduction to the Science of Religion*. Sejak itu, sosiologi agama mengenal dua pembagian agama berdasarkan misinya.

Max Müller naik mimbar diikuti tatapan mata para hadirin. Dalam ceramahnya, filosof Jerman yang kemudian dikenal sebagai pendiri dan bapak religious studies itu, membagi enam agama besar kepada dua kategori: "*missionary religion*" dan "*non-missionary religion*" (agama dakwah dan agama non-dakwah). Dalam kategori pertama, Müller memasukkan Buddhisme, Kristen dan Islam. Sedangkan dalam kelompok kedua, Yahudi, Brahmanisme dan Zoroastrianisme.

Mengutip penjelasan Lyall dalam jurnal *Fortnightly Review* (1874), Thomas W. Arnold menjelaskan 'agama misionaris' yang dimaksud Müller adalah agama yang penyebaran kebenarannya dan masuknya orang-orang luar ke dalam agama itu merupakan sebuah misi suci yang ditanamkan oleh pendiri dan penerusnya, bahwa semangat kebenaran dalam hati orang-orang beriman harus disebarluaskan sehingga termanifestasikan ke dalam pikiran, kata-kata dan perbuatan yang tidak memuaskan kecuali ajaran itu telah disebarkan kepada setiap jiwa manusia sampai kebenaran itu diterima secara luas.[1]

Berangkat dari klasifikasi Müller, Arnold dengan jelas melihat Islam sebagai agama dakwah, yang ia tuangkan dalam bukunya *The Preaching of Islam*, *A History of Propagation of the Muslim Faith,* terbit pertama kali tahun 1896 dan mengalami revisi dan penambahan pada cetakan kedua tahun 1913. Semangat atas kebenaran agama merekalah, kata Arnold, yang telah mendorong kaum Muslim membawa pesan Islam kepada masyarakat di setiap wilayah yang mereka masuki dan mengklaim agama mereka sebagai agama dakwah. "Sejarah kelahiran semangat dakwah inilah, serta kekuatan spiritual aktifitas mereka, yang menjadi perhatian dalam halaman-halaman buku ini. 200 juta Muslim yang tersebar di seluruh dunia adalah bukti atas usaha mereka selama 13 abad." [2]

Atas bukti keberhasilan dalam meraih pengikutnya, Lathrop Stoddard menyebut keberhasilan dakwah Islam sebagai *"the most amazing event in human history."* Kemajuan Islam, kata Stoddrad, barangkali adalah yang paling mengagumkan dalam sejarah manusia. Berawal dari padang pasir dengan penduduknya yang sama-sama tidak dihiraukan, Islam berkembang dalam satu abad ke setengah muka bumi, menghancurkan kerajaan-kerajaan besar, meruntuhkan agama-agama yang sudah lama mapan, membangkitkan kembali jiwa bangsa-bangsa dan membangun sebuah dunia baru: "dunia Islam".[3]

Berawal dari padang pasir dengan penduduknya yang sama-sama tidak dihiraukan, Islam berkembang dalam satu abad ke setengah muka bumi, menghancurkan kerajaan-kerajaan besar, meruntuhkan agama-agama yang sudah lama mapan, membangkitkan kembali jiwa bangsa-bangsa dan membangun sebuah dunia baru: "dunia Islam". Pertumbuhan pesat jumlah Muslim ini disebabkan dua faktor: *fertility rate* (angka kelahiran) dan *conversion* (perpindahan agama kepada Islam) yang keduanya sangat tinggi.

Pada abad ke-21 kini, dunia Islam sudah jauh berubah dan jumlahnya barangkali mencengangkan. Mengacu pada data dari *Carnegie Endowment for International Peace*, situs religiouspopulation.com melaporkan bahwa pada tahun 2014 jumlah Muslim di muka bumi sudah mencapai 2,08 milyar dengan angka pertumbuhan *(growth-rate)* 1,84, melampaui penganut Kristen yang berjumlah 2,01 milyar dengan angka pertumbuhannya 1,2. Pertumbuhan pesat jumlah Muslim ini disebabkan dua faktor: *fertility rate* (angka kelahiran) dan *conversion* (perpindahan agama kepada Islam) yang keduanya sangat tinggi. Terlepas dari data statistik ini, dakwah Islam pada pergantian milenium ketiga sudah mengalami perkembangan yang jauh lebih pesat dibandingkan saat Arnold dan Stoddard melakukan pengamatannya pada penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20.*World Almanac and Book of Fact*, #1 New York Times Bestseller (edisi 2004), mencatat jumlah total umat Islam sedunia tahun 2004 adalah 1,2 milyar lebih (1.226.403.000), tahun 2007 sudah mencapai 1,5 milyar lebih (1.522.813.123 jiwa). Ini berarti, dalam 3 tahun, kaum Muslim mengalami penambahan jumlah sekitar 300 juta orang, relatif sama dengan jumlah umat Islam yang ada di kawasan Asia Tenggara.

Tidak mengherankan bila keberhasilan ini kemudian menyisakan sebuah pertanyaan: Bagaimana sukses besar itu diraih? Arnold mengemukakan pandangannya yang cukup akurat bahwa penyebaran Islam yang sangat cepat disebabkan oleh faktor-faktor sosial, politik dan agama. Tetapi yang

paling kuat berpengaruh menurutnya adalah faktor "*unremitted labours of Muslim missionaries"*(usaha yang tak kenal lelah para pendakwah Muslim). Selengkapnya, Arnold berujar:

> *The spread of this faith over so vast a portion of the globe is due to various causes, social, political and religious: but among these, one of the most powerful factors at work in the production of this stupendous result, has been the unremitted labours of Muslim missionaries, who, with the Prophet himself as their great example, have spent themselves for the conversion of unbelievers.*[4]

"*Unremitted labours*" adalah jantung perkembangan Islam yang tak pernah berubah sejak zaman Nabi, zaman Arnold hingga zaman kontemporer kini. "Semangat dakwah" adalah rumusan historis Islam yang telah menjawab keheranan beberapa sejarawan asing dan para orientalis yang mempertanyakan bagaimana Islam sangat cepat tersebar dan bisa diterima secara luas. Semangat dakwah adalah energi inti atau ruh yang menggerakkan proses Islamisasi yang sering sulit dipahami cara berfikir Barat bagaimana orang Islam begitu sangat kuat mendakwahkan dan memperjuangkan agamanya. Apa yang diceritakan Peter Carey tentang Jenderal De Kock, panglima perang Belanda dalam Perang Jawa (1925-1830) yang melihat gigihnya Pangeran Diponegoro mungkin adalah salah satu contoh dari 'semangat yang tak kenal lelah' ini. De Kock dengan penuh keheranan menyatakan: "Ini orang (Diponegoro) mungkin terbuat dari besi karena ia tidak kenal lelah untuk terus bertempur dan bertempur melawan Belanda."[5]

Faktor yang paling kuat berpengaruh dalam penyebaran Islam adalah faktor *"unremitted labours of Muslim missionaries"*(usaha yang tak kenal lelah para pendakwah Muslim). "*Unremitted labours"* adalah jantung perkembangan Islam yang tak pernah berubah sejak zaman Nabi, zaman Arnold hingga zaman kontemporer kini. Semangat dakwah adalah energi inti atau ruh yang menggerakkan proses Islamisasi yang sering sulit dipahami cara berfikir Barat bagaimana orang Islam begitu sangat kuat mendakwahkan dan memperjuangkan agamanya.

Carey selama 40 tahun mempelajari Pangeran Diponegoro sehingga paham betul sifat dan karakter sang ulama-pejuang ini. Walaupun penyataan De Kock dalam konteks perang, tapi perang membela agama dalam Islam bisa sebagai bentuk terakhir atau tak ada pilihan lain dalam dakwah seperti ketika Nabi Muhammad terpaksa harus melayani tantangan masyarakat kafir Quraisy dalam Perang Badar, Uhud dan Khandak, atau ketika Diponegoro dan masyarakat Jawa tak punya pilihan lain untuk mengusir pengaruh buruk Belanda yang telah merusak tatanan moral sosial Jawa kecuali dengan angkat senjata.

'Semangat dakwah' juga sekaligus mengkritik pandangan bahwa Islamisasi dilakukan atas motif-motif non-agama seperti ekonomi, kekuasaan dan kepentingan-kepentingan lain, seperti pandangan ahli sejarah Vlekke. Vlekke tak mempercayai Islam disebarkan melalui dakwah, Menurutnya, "bisa kita singkirkan gagasan bahwa agama baru itu dibawa ke Asia Tenggara lewat kegiatan dakwah. Kata 'dakwah' itu sendiri menyesatkan. Sampai tahun-tahun

terakhir, ajaran-ajaran Nabi tidak pernah disebarkan lewat kegiatan meng-Islamkan orang secara terorganisasi".[6] Rupanya, di mata Vlekke, dakwah adalah kegiatan teroganisir seperti di zaman modern yang banyak berdiri organisasi Islam. Bagi Vlekke, masuk Islamnya orang-orang Nusantara tidak melalui proses pengislaman melainkan melalui proses penyatuan yang alami dalam pergaulan yang kemudian mereka menjadi Muslim yang tanpa mereka sadari, melalui kepengikutan atau mengikuti contoh. Selain itu, juga murni karena pertimbangan politik.[7]

Teori sejarah Islam—meminjam Karl Popper—telah "memfalsifikasi" berbagai pandangan sekular seperti misalnya materialisme historisnya Karl Marx bahwa sejarah umat manusia digerakkan oleh kepentingan ekonomi melalui pertentangan kelas (*class conflict*) untuk memperebutkan aset-aset produksi (*modes of production*)

Pandangan Arnold di atas menjadi sangat sentral karena telah menegaskan bahwa sejarah Islam berkembang di atas landasan spiritualitas dan semangat keagamaan *(ghirah)* kaum Muslimin. Dengan demikian, teori sejarah Islam—meminjam Karl Popper—telah "memfalsifikasi"[8] berbagai pandangan sekular seperti misalnya materialisme historisnya Karl Marx bahwa sejarah umat manusia digerakkan oleh kepentingan ekonomi melalui pertentangan kelas *(class conflict)* untuk memperebutkan aset-aset produksi *(modes of production)*.[9]

Müller tidak salah dalam mengklasifikasi agama dan Arnold benar dalam melihat Islam. Sejak kelahirannya, Islam memang merupakan agama dakwah yang tidak lepas dari kepentingan menyebarkan ajarannya ke berbagai komunitas dan lapisan masyarakat dari lingkungan terdekat hingga ke yang paling jauh. Bukan hanya ciri khas, tapi seperti kata Meuleman, *"dakwah has been an important aspect of this religion and dakwah activities have always been highly appreciated in Muslim societies."*[10] Ratusan ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi berisi seruan ajakan pada manusia untuk beriman kepada Allah Tuhan Semesta Alam dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW sebagai nabi terakhir yang diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia. Dalam Islam, dakwah adalah kewajiban pemeluknya berkaitan dengan jaminan kebenaran agama-Nya yang ditegaskan langsung oleh Tuhan dalam sekitar 165 ayat Al-Qur'an dengan ungkapan yang beragam. Dakwah adalah aktifitas profetis penyebaran kebenaran yang menyangkut keselamatan hidup manusia *(salvation)* yang harus disampaikan kepada siapa saja yang belum menerimanya seperti ditegaskan oleh Nabi Muhammad SAW sendiri: "*Ballighû 'anni walau âyah"* (Sampaikanlah apa-apa yang berasal dariku walau hanya satu ayat). Atas dasar itu, Islam telah berkembang selama 14 abad dan menyebar ke berbagai penjuru bumi. Di zaman modern, muncul ratusan organisasi-organisasi dakwah di seluruh dunia yang terdapat di berbagai negara, di antara yang terkenal dan menginternasional adalah Ahmadiyah di India (berdiri 1889), Jam'iyyah al- Da'wah wa-al-Irshad di Kairo oleh Rasyid Ridha (1911), Jama'ah Tabligh di India (1926), Ikhwanul Muslimun di Mesir (1928), dan Rabithah 'Alam Islami (1962). Di Indonesia, berdiri al-Irshad dan Jami'atul Khair (1905) oleh komunitas Arab di Batavia.[11] Kemudian Persyarikatan Ulama (1911), Muhammadiyah (1912), Persis (1923), Nahdlatul Ulama (1926), Jami'atul Washliyah (1930) di Medan dan lain-lain dengan karakter, orientasi dan kecenderungannya yang beragam.

Dalam Islam, dakwah adalah kewajiban pemeluknya berkaitan dengan jaminan kebenaran agama-Nya yang ditegaskan langsung oleh Tuhan dalam sekitar 165 ayat Al-Qur'an dengan ungkapan yang beragam. Dakwah adalah aktifitas profetis penyebaran kebenaran yang menyangkut keselamatan hidup manusia (salvation) yang harus disampaikan kepada siapa saja yang belum menerimanya seperti ditegaskan oleh Nabi Muhammad SAW sendiri: *"Ballighû 'anni walau âyah"* (Sampaikanlah apa-apa yang berasal dariku walau hanya satu ayat).

Aktifitas dakwah dilakukan pada dua obyek secara bersamaan: pada internal umat dan kepada non-Muslim. Di kalangan internal umat, dakwah berfungsi sebagai *spiritual charger* (penyegaran dan peningkatan keimanan), sedangkan kepada non-Muslim sebagai ajakan pada kebenaran agama tauhid (Meuleman 2011). Karena misi penyebarannya inilah, bersama Kristen, Islam kemudian digolongkan ke dalam kelompok *expansive religions*.[12] Karakter agama-agama ekspansif memproduksi dua hal sekaligus: perkembangan agama yang cepat dan konflik-konflik yang ditimbulkannya sebagai konsekuensi penyebarannya ketika gerakan dakwah bertemu dengan batas-batas agama *(religious boundaries)* dan kepercayaan lain. Atas kenyataan ini, sepanjang sejarahnya, agama-agama ekspansif,seperti Islam dan Kristen, tidak pernah absen dari konflik-konflik horizontal. Tidak bisa dipungkiri, secara sosiologis, konflik merupakan karakter inheren bahkan sesuatu yang *taken for granted* dari agama-agama ekspansif.[13]

Aktifitas dakwah dilakukan pada dua obyek secara bersamaan: pada internal umat dan kepada non-Muslim. Di kalangan internal umat, dakwah berfungsi sebagai spiritual charger (penyegaran dan peningkatan keimanan), sedangkan kepada non-Muslim sebagai ajakan pada kebenaran agama tauhid (Meuleman 2011).

Dengan demikian, mengharapkan penyebaran Islam dan Kristen tanpa konflik sama sekali hanyalah angan-angan ideal-normatif. Di masyarakat manapun konflik pasti terjadi. Sebagai karakter masyarakat, konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilang masyarakat itu sendiri. Konflik Islam-Kristen sebenarnya hanya bagian kecil saja dari perjalanan sejarahnya. "Islam dan Kristendom sudah lama hidup berdampingan," kata Bernard Lewis, "baik sebagai tetangga, sebagai saingan, walaupun kadang-kadang sebagai musuh". Konflik hanyalah ekses dari agama ekspansif yang selebihnya merupakan dinamika dari perkembangan kedua agama ini. Dan perlu dicatat bahwa konflik sesungguhnya tidak selalu bermakna negatif. Banyak konflik terjadi hanya dalam batas ketegangan psikologis dan kemudian berakhir tanpa berwujud kekerasan.[14]

Walaupun konflik telah mengiringi perkembangan agama-agama samawi, frekuensi konflik yang terjadi dalam sejarah pun tidak sama di setiap daerah dan kawasan. Frekuensi itu bergantung pada banyak hal yang mempengaruhinya seperti iklim, karakter daerah, sifat masyarakat, budaya lokal, situasi politik dan cara berdakwah. Dalam konteks ini, seperti sudah diakui banyak sejarawan, Nusantara adalah kawasan dunia Islam yang sejarah Islamisasinya berlangsung damai. Sejumlah sarjana pengamat Indonesia seperti John Esposito, Bruce Lawrence, Fazlur Rahman dan lainnya mengakui karakteristik damai Islamisasi di Asia Tenggara. Dalam pengamatan Arnold, Islamisasi damai ini telah menghasilkan watak Islam yang distingtif dan prospektif bagi peradaban Islam masa depan.[15]

Dakwah Islam di Nusantara

Akselerasi dan tingkat keberhasilan dakwah di setiap kawasan Islam berbeda-beda tergantung proses historisnya masing-masing. Untuk konteks Nusantara, kesuksesan dakwah Islam telah banyak mengundang keheranan para sejarawan karena jaraknya yang sangat jauh dari Timur Tengah sebagai sumber kelahiran Islam. Jarak jauh ini hanya dihubungkan oleh alat transportasi tradisional yang masih sangat sederhana yang hanya mengandalkan kapal layar bertenaga angin. Kebudayaan Nusantara yang sebelumnya sudah sangat kuat didominasi agama dan kultur Hindu Budha yang sudah mengakar berabad-abad menambah keheranan tersebut yang kemudian berhasil digantikan oleh pengaruh Islam. "Interupsi Islam," kata Coedès,[16] "telah memotong hubungan-hubungan spiritual antara Hindu Asia Tenggara dengan Brahma India dan membunyikan lonceng kematian kebudayaan India di Nusantara." Padahal, kebudayaan India di Nusantara adalah salah satu kebudayaan besar dunia yang telah meraih pengikut luas dalam sejarah manusia.[17] Mungkin timbul pertanyaan, penjelasan apakah yang memuaskan untuk mengerti kekuatan di balik Islamisasi di Nusantara? Apakah penjelasan motivasi ekonomi dan politik cukup untuk menjelaskan perkembangan Islam yang dikatakan Stoddard sebagai *"the most amazing event in human history"?*

Menurut Coedes "interupsi Islam" "telah memotong hubungan-hubungan spiritual antara Hindu Asia Tenggara dengan Brahma India dan membunyikan lonceng kematian kebudayaan India di Nusantara."

Lagi-lagi, disinilah pentingnya penjelasan Arnold. Pandangan yang historis dan akurat bila Arnold melihat "semangat dakwah Muslim" adalah alasan dibalik suksenya persebaran dan desiminasi Islam. Tentu, para da'i dan mubaligh Islam tidak menafikkan impuls-impuls ekonomi dan kekuasaan, tetapi itu lebih merupakan alat untuk memperlancar islamisasi. Buku *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III* yang diedit Uka Tjandrasasmita cukup proporsional dalam menjelaskan masalah yang sebenarnya klasik tapi penting ini:

> *Kedatangan Islam dan cara menyebarkannya kepada golongan bangsawan dan rakyat umumnya, ialah dengan cara damai, melalui perdagangan dan da'wah oleh mubaligh-mubaligh atau orang-orang alim. Kemudian apabila situasi politik di kerajaan-kerajaan itu mengalami kekacauan, dan kelemahan disebabkan perebutan kekuasaan di kalangan keluarga raja-raja, maka agama Islam dijadikan alat politik bagi golongan bangsawan atau raja-raja yang menghendaki kekuasaan itu. Mereka berhubungan dengan pedagang-pedagang Muslim yang posisi ekonominya kuat karena penguasaan pelayaran di lautan dan perdagangan. Apabila telah terwujud kerajaan Islam maka barulah mereka melancarkan perang terhadap kerajaan bukan Islam. Hal itu bukan semata-mata karena masalah agamanya, tetapi karena dorongan politik untuk menguasai*

kerajaan-kerajaan di sekitarnya seperti misalnya Gowa terhadap kerajaan-kerajaaan lainnya di Sulawesi Selatan, Demak, dan Banten terhadap kerajaan Jawa-Hindu.[18]

Semangat dakwah adalah energi dan mesin yang bekerja di balik semua proses islamisasi yang berlangsung di dunia Islam sepanjang sejarah. Semangat ini misalnya terditeksi dari para pendakwah di masa-masa awal di Nusantara yang penuh kesulitan tapi tak mengenal lelah menyebarkan agamanya.

"Mereka pada mulanya melaksanakan dakwah tanpa bantuan dan perlindungan pihak pemerintah yang berkuasa, melainkan semata-mata dengan kemampuan persuasi yang telah seringkali menghadapi tantangan, terutama dari pihak bangsa Spanyol. Tetapi di samping berbagai kesulitan itu dan dengan hasil yang belum memadai, para mubaligh tersebut bertekad mempergiat usahanya dengan semangat yang tak kenal lelah, sambil terus menyempurnakan cara-cara kerjanya, yang mereka pandang masih belum sempurna"[19]

Semangat dakwah adalah energi dan mesin yang bekerja di balik semua proses islamisasi yang berlangsung di dunia Islam sepanjang sejarah. Semangat dakwah telah mendorong perkembangan Islam sampai ke negeri-negeri yang sangat jauh (remote areas) di kepulauan Nusantara, yang diduga sudah masuk sejak zaman Nabi sendiri masih hidup.

Penjelasan aspek spiritual gerakan dakwah ini menjadi relevan bila dihubungkan dengan kondisi alam tradisional Nusantara pada masa-masa awal datangnya Islam. Melalui media yang sederhana, para da'i dan mubaligh berhasil menyebarkan Islam ke tempat yang sangat jauh hingga ke wilayah Asia Tenggara, kawasan yang dalam dunia Islam hingga tahun 1980an masih disebut sebagai kawasan periferal.[20] Menariknya, saat kedatangan Islam, Nusantara sedang berada dalam hegemoni kerajaan-kerajaan Hindu-Budha yang sudah berkembang seperti Sriwijaya di Sumatra, Tarumanegara dan Pajajaran di Sunda dan Majapahit di Jawa serta kerajaan-kerjaan kecil yang berafiliasi pada kerajaan-kerajaan besar dan berada dalam pengaruhnya. Semua kerajaan itu disebut Coedes (1975) sebagai telah mengalami "Indianisasi" secara politik maupun kultural. Realitas Asia Tenggara, dengan demikian, adalah medan dakwah yang sangat berat yang ditempuh para ulama dalam melakukan Islamisasinya, yang tak akan berhasil dipahami oleh penjelasan semangat menyebarkan agama dan energi besar yang menggerakkan sejarah.[21]

Semangat dakwah telah mendorong perkembangan Islam sampai ke negeri-negeri yang sangat jauh *(remote areas)* di kepulauan Nusantara, yang diduga sudah masuk sejak zaman Nabi sendiri masih hidup. Fakta-fakta sejarah yang diungkap para sejarawan asing maupun domestik, dalam kajian-kajian klasik maupun modern, menunjukkan bahwa Islam sudah sampai ke kepulauan Nusantara sejak abad pertama hijriyah atau abad ke-7 saat Kerajaan Sriwijaya sedang mengembangkan kekuasaannya.[22]

Pandangan ini kemudian dikenal sebagai teori Arab yang didukung oleh Crawfurd, Keijzer, Niemann, de Hollander, Hamka, Djajadiningrat dan Mukti Ali, J.C. van Leur dan Azra. Argumen abad ke-7/8 yang dikemukakan para ahli itu bukanlah hal yang aneh mengingat Nusantara sudah ramai dikunjungi dan dilintasi para pedagang Muslim dalam pelayaran dagang mereka ke negeri-negeri Asia Tenggara dan Asia Timur. "Tampaknya," kata Ricklefs, "para pedagang yang beragama Islam sudah ada di beberapa bagian Indonesia selama beberapa abad sebelum agama Islam memperoleh kedudukan yang kokoh dalam masyarakat-masyarakat lokal"[23].

Berdasarkan sumber-sumber Cina, Islam masuk ke Nusantara tahun 674 M dengan datangnya seorang utusan raja Arab bernama Ta Cheh atau Ta Shi (kemungkinan Muawiyah bin Abu Sufyan) ke Kerajaan Ho Ling (Kaling atau Kalingga) di Jawa yang diperintah oleh Ratu Shima.

Membuktikan pandangan tersebut, berdasarkan berita Cina zaman T'ang pada abad 7/8, masyarakat Muslim sudah ada di Kanfu (Kanton) dan Sumatra.[24] Para pedagang itu kemungkinan besar adalah utusan-utusan Bani Umayah. Kedatangan mereka dalam rangka penjajagan perdagangan, seperti kata Ricklefs di atas, sebelum datangnya rombongan Muslim dalam jumlah massal pada abad-abad berikutnya (abad ke-13 hinga ke-16). Berdasarkan sumber-sumber Cina, Islam masuk ke Nusantara tahun 674 M dengan datangnya seorang utusan raja Arab bernama Ta Cheh atau Ta Shi (kemungkinan Muawiyah bin Abu Sufyan) ke Kerajaan Ho Ling (Kaling atau Kalingga) di Jawa yang diperintah oleh Ratu Shima.[25]

Ta-Shih juga ditemukan dari berita Jepang yang ditulis tahun 748 M. Diceritakan pada masa itu terdapat kapal-kapal Po-sse dan Ta-shih K-uo. Menurut Rose Di Meglio, istilah *"Po-sse"* menunjukkan jenis bahasa Melayu, tapi *"Ta-shih"* hanya untuk menunjukkan orang-orang Arab dan Persia, bukan Muslim India.[26] Pada 670 M di Barus Tapanuli juga ditemukan sebuah makam bertuliskan Ha-Mim yang berarti tahun 670. Semua fakta itu ditemukan dalam konteks lalu lintas perdagangan dan interaksi politik di Asia Tenggara antara tiga kekuasaan besar yang sedang manggung yaitu Cina dibawah Dinasti Tang (618-907), kerajaan Sriwijaya (abad ke-7-14) dan Dinasti Umayyah (660-749). Bisa dipastikan, interaksi tiga kutub kerajaan besar ini menyisakan banyak peninggalan dan bukti-bukti sejarah yang banyak. Setelah mengulas berbagai pandangan para ahli tentang islamisasi di Nusantara, Azra menyimpulkan:

> *Mempertimbangkan riwayat-riwayat yang dikemukakan historiografi klasik ini, maka kita bisa mengambil empat tema pokok: Pertama, Islam dibawa langsung dari Arabia; Kedua, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyair "profesional" –yakni mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam; Ketiga, yang mula-mula masuk Islam adalah pada penguasa; dan Keempat, kebanyakan para penyebar Islam "profesional" ini datang ke Nusantara pada abad ke-12 dan ke-13. Mempertimbangkan tema terakhir ini, seperti di bahas di depan, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara pada abad-abad pertama Hijri, sebagaimana dikemukakan Arnold dan dipegangi banyak sarjana*

Indonesia-Malaysia, tetapi hanyalah setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata. Karena itu, proses islamisasi tampaknya mengalami akselerasi antara abad ke-12 dan ke-16.[27]

Dalam gelombang berikutnya, dakwah Islam di Nusantara diuntungkan oleh kondisi mundurnya dunia Islam dalam level internasional. Runtuhnya Baghdad akibat serangan pasukan Hulagu Khan dari Mongol tahun 1258 telah memproduksi arus historis sejarah yang menguntungkan. Para sufi mengalami diaspora ke berbagai negara dan yang paling masif mengalir ke Nusantara melalui perdagangan. Anthony H. Johns melihat periode ini dunia Islam sedang didominasi oleh faham tasawuf. Para sufi yang kecewa melihat kemunduran politik dunia Islam di kawasan Timur Tengah kemudian menyebar ke berbagai bangsa. Kehadiran mereka di jalur-jalur laut memperkuat proses Islamisasi Asia Tenggara hingga abad ke-17. Karena masifnya proses islamisasi oleh para mubaligh dalam jalur perdagangan dan di banyak pelabuhan, Anthony Reid (1993) menyebut periode ini sebagai *"religious revolution"* yang terutama terjadi antara tahun 1570-1630 dalam masa semaraknya perdagangan perak *(silver boom)*.[28] Dalam periode ini pulalah, kata Meuleman (1998), kawasan Asia Tenggara mengalami apa yang dalam zaman modern disebut sebagai "globalisasi" oleh hiruk-pikuk perdagangan yang menggiring masyarakat Islam di kepulauan tersebut menjadi *world-citizenry* (warga dunia).[29]

Runtuhnya Baghdad akibat serangan pasukan Hulagu Khan dari Mongol tahun 1258 telah memproduksi arus historis sejarah yang menguntungkan. Para sufi mengalami diaspora ke berbagai negara dan yang paling masif mengalir ke Nusantara melalui perdagangan. Anthony Reid (1993) menyebut periode ini sebagai "religious revolution" yang terutama terjadi antara tahun 1570-1630 dalam masa semaraknya perdagangan perak (silver boom).

Menyebut para sufi berarti melihat peranan tasawuf dan gerakan tarekat yang memang menjadi pilar penting dalam proses dakwah dan Islamisasi di Nusantara. Peranan para sufi dan saudagar dalam proses Islamisasi hampir tak ada perdebatan diantara para sejarawan. Siapakah para sufi ini? Johns mendeskripsikan sosok mereka:

"Mereka adalah para guru pengembara yang pergi ke berbagai arah penjuru dunia yang mereka kenal, mereka menjalani hidup apa adanya dan berhubungan dengan para pedagang atau perajin lokal dengan cara mereka masing-masing; mereka mengajarkan teosofi yang telah bercampur dan dikenal luas oleh bangsa Indonesia tapi yang sudah mereka yakini, meskipun itu sebagai bentuk pengembangan dari ajaran Islam. Mereka memiliki kekuatan gaib, kekuatan menyembuhkan ... Guru-guru tasawuf itu dengan ilmu dan kemampuannya dan dengan kekuatan spiritualnya mampu menarik hati gadis-gadis dan mengawini putri-putri bangsawan Indonesia, dan dengan demikian, anak-anak mereka memiliki pengaruh keturunan darah raja yang memperkuat legitimasi dan melengkapi kharisma keagamaan mereka."[30]

Antara abad ke-15 sampai ke-17, peranan para guru spiritual itu semakin mengental pada sosok para wali yang disebut walisongo. Mereka adalah Syekh Maulana Malik Ibrahim atau Sunan Gresik, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Giri, Sunan Muria, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga dan Sunan Gunung Djati. Semua sumber-sumber lokal atau historiografi tradisional di Jawa dalam bentuk serat, hikayat dan babad seperti *Babad Tanah Jawi, Babad Demak, Babad Cirebon,* dan *Carita Purwaka Caruban Nagari* menyebut dan mengakui peranan walisongo dalam penyebaran Islam di Nusantara yang kisah sosok mereka serta cerita-cerita pengislamannya sering digambarkan sebagai historiografi yang dipenuhi unsur-unsur mitos, dongeng dan legenda.

Antara abad ke-15 sampai ke-17, peranan para guru spiritual itu semakin mengental pada sosok para wali yang disebut walisongo. Mereka adalah Syekh Maulana Malik Ibrahim atau Sunan Gresik, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Giri, Sunan Muria, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga dan Sunan Gunung Djati. Tentu saja wali Jawa bukan hanya mereka, ada juga Syekh Siti Jenar, Syekh Bentong, Sunan Tembayat, Sunan Geseng dan lain-lain yang tidak disebut sebagai tim wali sembilan. Peninggalan arkeologis mereka semua ada di Jawa, baik berupa keraton, masjid dan makam-makamnya yang masih terus ramai dikunjungi para panziarah. Ramainya para penziarah yang tak pernah susut menguatkan kedudukan mereka yang dipercaya sebagai ulama dan wali. Semua sumber-sumber lokal atau historiografi tradisional di Jawa dalam bentuk serat, hikayat dan babad seperti *Babad Tanah Jawi, Babad Demak, Babad Cirebon,* dan *Carita Purwaka Caruban Nagari* menyebut dan mengakui peranan walisongo dalam penyebaran Islam di Nusantara yang kisah sosok mereka serta cerita-cerita pengislamannya sering digambarkan sebagai historiografi yang dipenuhi unsur-unsur mitos, dongeng dan legenda. Unsur-unsur itu dalam historiografi tradisional merupakan proses historis yang wajar, karena sejarah mereka berasal dari tradisi lisan, kemudian beredar dan ditransmisikan di kalangan ulama. Lebih jauh, seiring perjalanan sejarah, kisah tersebut kemudian menyebar ke kalangan masyarakat luas melalui *"mnemonic devices"* (media ingatan) atau *"network of collective memory."* Dalam proses penyebaran kisah-kisah mereka, media ingatan atau memori kolektif ini tak bisa menjaga keaslian cerita dan historisitas periwayatan sehingga terjadilah distorsi dan penambahan, bercampur dengan legenda dan mitos. Tradis lisan ini kemudian dituliskan menjadi cerita sejarah dalam naskah-naskah.[31]

Karena jendela ke masa silam hanya naskah, para sejarawan ilmiah dalam kajian-kajian akademik di zaman modern membicarakan sosok, eksistensi dan peranan mereka dengan ungkapan-ungkapan yang ambivalen dan serba salah. Historiografi tradisional satu sisi dianggap tidak memenuhi kriteria ilmiah tapi di sisi lain tidak bisa dihindari karena dari sumber-sumber itulah pintu ke masa silam Asia Tenggara terbuka di mana limpahan informasi tersedia. Dan penting ditegaskan, "sejarah ilmiah" sudah pasti tidak dijumpai dalam historiografi abad ke-18 ke belakang.[32] Maka, historiografi tradisional, terlepas dari kekurangan-kekurangannya, adalah sumber yang penting dalam kajian sejarah. Sejarah ilmiah tinggal membatasinya pada fakta-fakta yang rasional dan faktual. Di luar kisah-kisah legenda sekitar walisongo, kiprah mereka sebagai sufi dan para wali penyebar Islam di Jawa tidak ada yang meragukan.

Pasca era kerajaan-kerajaan Islam, para sufi mengalami metamorfosis dari "sufi islamisasi" ke "sufi intelektual" abad ke-17/18. Sufi intelektual ini hadir semarak dalam tradisi wacana keilmuan melalui kehadiran ulama-ulama besar dan pujangga Nusantara sejak Hamzah Fansuri,[33] Nuruddin Al-Raniri,[34] 'Abd Al-Ra'uf

Al-Sinkili, 'Abd Al-Shamad Al-Palimbani,[35] Yusuf Al-Makassari[36] dan lainnya yang terlibat dalam wacana intelektual yang produktif. Para sufi-intelektual ini, terlibat dalam *mainstream* gagasan "neo-sufisme" yang mengkritik gagasan-gagasan sufisme klasik yang berkembang pada abad tersebut yang cenderung berorientasi eskapistik, heretikal dan heterodoks. Neo-sufisme menekankan pentingnya syari'at dalam praktik tasawuf.[37]

Abad ke-19, ketika Islam sudah tersebar dan menjadi mayoritas penduduk Nusantara, isu utama bukan lagi dakwah penyebaran Islam tapi beralih lebih banyak menghadapi tantangan-tantangan kolonial disebabkan kebijakan Tanam Paksa *(cultuurstelsel)* hingga masa kemerdekaan. Abad ke-19, panggung sejarah Indonesia banyak diwarnai gerakan-gerakan pemberontakan melawan Belanda baik di Maluku, Sumatra Barat. Jawa Tengah dan Timur, Sulawesi Selatan, Kalimatan Selatan, Bali dan Aceh. Selain itu, pada periode inilah Islam Indonesia mengalami dua konsolidasi penting:*Pertama*, konsolidasi Islam dalam menghadapi penjajahan kolonial. Pada abad inilah terjadi beberapa pemberontakan dan perlawanan terhadap kolonial yang dipimpin para ulama terhadap pemerintah Belanda seperti Perang Jawa yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro (1825 – 1830). Selama lima tahun, perang ini telah menyulut perlawanan rakyat hampir di tanah Jawa; Perang Paderi di Sumatera Barat yang dipimpin oleh Tuanku Imam Bonjol, Tuanku Tambusai dan Tuanku nan Cerdik, berturut-turut dari tahun 1821 sampai tahun 1837; Perang Sumatera dan Kalimantan (1821 – 1838); Perang Banjarmasin (1857 – 1862). Pemberontakan Petani Banten tahun 1888; dan Perang Aceh yang dipimpin oleh Cut Nyak Dien dari tahun 1873 sampai 1942. *Kedua*, abad ke-19 adalah basis sosial-politik bagi kemunculan organisasi-organisasi dakwah Islam dan organisasi politik modern pada abad ke-20 hingga menjelang kemerdekaan Indonesia.

Abad ke-19, panggung sejarah Indonesia banyak diwarnai gerakan-gerakan pemberontakan melawan Belanda baik di Maluku, Sumatra Barat. Jawa Tengah dan Timur, Sulawesi Selatan, Kalimatan Selatan, Bali dan Aceh. Pada periode inilah Islam Indonesia mengalami dua konsolidasi penting: Pertama, konsolidasi Islam dalam menghadapi penjajahan kolonial. Kedua, abad ke-19 adalah basis sosial-politik bagi kemunculan organisasi-organisasi dakwah Islam dan organisasi politik modern pada abad ke-20 hingga menjelang kemerdekaan Indonesia.

Dakwah Islam Kontemporer

Pada masa kontemporer, terutama era pasca kemerdekaan, gerakan dakwah menghadapi tantangan politik yang cukup berat baik masa Orde Lama maupun Orde Baru. Setelah banyak menerima pil pahit di Era Sukarno yang dirasakan para tokoh Masyumi, dari digagalkannya klausul syari'at Islam dalam konstitusi (Piagam Jakarta) hingga dibubarkannya Masyumi serta dipenjarakan tokoh-tokohnya tanpa proses hukum, di era Orde Baru, Orde yang didukung oleh umat Islam sendiri karena harapan akan perubahan yang lebih simpatik pada kalangan

Gerakan dakwah menghadapi tantangan politik yang cukup berat baik masa Orde Lama maupun Orde Baru. Gerakan dakwah menghadapi tantangan politik yang cukup berat baik masa orde lama maupun orde baru. Pada era Sukarno, Masyumi dibudarkan dan para tokoh-tokohnya dipenjarakan tanpa proses hukum. Pada era Orde Baru, Soeharto melihat Islam sebagai ancaman terhadap kekuasaannya.

Islam, Soeharto justru melanjutkan kekecewaan umat pada negara. Soeharto melihat Islam sebagai ancaman terhadap kekuasaannya. Hingga tahun 1980-an, Soeharto adalah "pemelihara nilai-nilai abangan Jawa, selalu menganggap musuh pada siapa saja yang berkehendak meluaskan pengaruh Islam dalam masyarakat dan politik Indonesia".[38] Melanjutkan ketidakberpihakannya kepada Islam era Sukarno, Soeharto membuat frustrasi kalangan Islam dengan keputusan-keputusan politiknya yang mengecewakan. Ia menolak rehabilitasi Masyumi pada 1968. Walaupun tuntutan rehabilitasi berulang-ulang disuarakan, atas dukungan militer, Soeharto tetap pada sikapnya. Tidak hanya itu, pelarangan ini diikuti oleh sikap membatasi para aktifis Masyumi dalam partai politik yang baru terbentuk yaitu Parmusi (Partai Muslimin Indonesia).

Beberapa tahun kemudian, pemerintah juga mengundang kemarahan kalangan Islam ketika mengajukan draft Undang-undang Perkawinan 1975 yang dianggap sekuler. Kalangan Islam berdemonstrasi memprotes UU itu bersama mahasiswa, sampai akhirnya persidangan dalam gedung DPR memodifikasi beberapa pasal untuk memenuhi tuntutan yang disuarakan oleh Partai Persatuan Pembangunan. Satu dekade kemudian, dan ini dirasakan yang paling melukai perasaan umat, di bawah komando Jenderal Beni Moerdani, rezim Soeharto membantai ratusan kaum Muslimin dalam peristiwa Tanjung Priok tahun 1984 yang hingga kini belum terungkap.[39] Tahun 1985, pemerintah melarang penggunaan dasar Islam bagi semua partai politik dan organisasi masa dan mewajibkan pencantuman ideologi negara yaitu Asas Tunggal Pancasila.

Selama lebih dari 30 tahun, politik negara mendominasi kekuatan politik rakyat. Begitu hegemoniknya kekuasaan Soeharto, pengaruhnya menyentuh hampir setiap relung hati dan sudut kehidupan masyarakat dan kalangan Islam berada dalam posisi yang tak berdaya. Soeharto membangun kekuasaannya melalui tiga jalur ampuh: militer, birokrasi dan Golongan Karya. Dengan politik negara yang begitu kuat, hubungan antara negara dan masyarakat menjadi hegemonik. Dihadapkan pada karakter kekuasaan seperti ini dan kenyataan bahwa sebagian aktor politik non-Muslim menduduki posisi-posisi penting dalam lingkaran elit Orde Baru, banyak aktifis Islam berkesimpulan bahwa "pemerintahan Orde Baru telah dibajak oleh aliansi katolik Cina yang anti Islam, mantan aktifis sosialis PSI dan pejabat militer. Banyak telunjuk mengarah pada Jenderal Ali Murtopo sebagai *mastermind* di balik kebijakan-kebijakan tersebut."[40] Mengamati pemerintahan otoriter Soeharto, Wertheim (1975) berkesimpulan:

> *Umat Islam di Indonesia benar-benar merasa frustrasi. Bukan saja tidak mampu meningkatkan posisi politik sejak kejatuhan Sukarno; Islam juga telah dijauhkan dari posisi-posisi politik, berbeda dengan peran mereka sendiri ketika zaman kolonial. Bagi umat Islam, rezim Soeharto telah menjadi "neo-kolonialis." Seperti halnya pemerintah kolonial, pemerintah*

Soeharto juga menginginkan organisasi-organisasi Islam untuk tidak terlibat dalam aktifitas-aktifitas politik tetapi diminta untuk hanya mengurusi persoalan-persoalan agama saja.[41]

Semua tekanan politik ini telah menyudutkan kalangan Islam dan memberikan kesadaran bahwa mereka pada kenyataannya lemah secara politik. Ini akhirnya menciptakan kondisi psikologis di mana mereka merasa mayoritas dalam jumlah tetapi minoritas dalam kualitas. Pada gilirannya, mayoritas Islam berubah menjadi minoritas secara mental. Kenyataan ini oleh Schwarz disebut "sebuah anomali." Schwarz menyebutkan, anomali kelompok mayoritas yang merasa diperlakukan sebagai kelompok minoritas sering ditemukan dalam hubungan antara kelompok-kelompok agama di Indonesia. Ia melihat "*Muslim leaders often sound and act like members of a persecuted minority*" (para pemimpin Islam sering bersuara dan bersikap seperti kelompok minoritas).[42] Merasakan puncak-puncaknya penindasan politik di awal-awal Orde Baru, Mohammad Natsir, mantan pemimpin Masyumi, mengkespresikan kekesalannya secara akurat namun cukup menyedihkan dengan ungkapannya "pemerintah telah benar-benar memperlakukan kita seperti kucing kurap yang terseok-seok."[43]

Semua tekanan politik ini telah menyudutkan kalangan Islam dan memberikan kesadaran bahwa mereka pada kenyataannya lemah secara politik. Kelemahan umat Islam disebabkan saat itu mereka mayoritas dalam jumlah tetapi minoritas dalam kualitas dan sumber daya manusia.

Kelemahan umat Islam disebabkan saat itu mereka mayoritas dalam jumlah tetapi minoritas dalam kualitas dan sumber daya manusia. Hal ini sangat dirasakan pada tahun-tahun pertama Orde Baru ketika pemerintah menjalankan kebijakan politik modernisasi dan arena politik didominasi oleh para aktifis dengan latar belakang nasionalis sekuler, Kristen dan kelompok sosialis. Sedangkan para pemimpin Masyumi diperlakukan buruk dan aktifitas politik mereka dibatasi. Di sisi lain, mayoritas umat ketika itu umumnya berpendidikan rendah, miskin dan tidak memiliki keahlian.[44] Sejak periode awal Orde Baru sampai 1970-an, kalangan Islam tidak mampu menyediakan sumber-sumber daya manusia unggulan yang dibutuhkan oleh negara yang baru merdeka. Indonesia ketika itu masih berada dalam tahapan masyarakat yang disebut sebagai "masyarakat sawah",[45] sebuah istilah yang diasosiasikan kepada masyarakat petani tradisional yang tidak memiliki keahlian industrial dan teknologi. Dari kenyataan itu, politik Islam memang belum memiliki kekuatan, sementara politik pemerintah Orde Baru dominan dengan kelompok abangan dengan figur-figurnya yang merekrut kalangan teknokrat sekuler dan ekonom-ekonom kalangan sosialis. Selama beberapa dekade hingga tahun 1970-an, para aktifis dan tokoh-tokoh Islam yang menyuarakan aspirasi Islam, tidak berperan, terkucilkan, dan terpinggirkan.

Memasuki tahun 1980-an, barulah kondisi mulai berubah. Perubahan-perubahan penting terjadi dalam masyarakat Islam. Perubahan dramatis dalam kehidupan politik, ekonomi dan agama terjadi cukup signifikan disebabkan oleh

proses pembangunan ekonomi yang masif. Ketika tahun 1985, pemerintah Orde Baru menerapkan program deideologisasi dengan kebijakan Asas Tunggal untuk menghapuskan ideologi primordial dari partai-partai politik dan organisasi massa, yang terjadi justru sebaliknya. Deideologisasi menghadirkan berkah karena, dengan itu, umat Islam berkesempatan melakukan reorientasi diri. Setelah pemberlakukan Asas Tunggal, kalangan Islam mulai meninggalkan gelanggang politik ideologis yang sebelumnya sangat menguras energi dan melelahkan tapi hasilnya minimal. Deideologisasi dan depolitisasi mendorong umat Islam meninggalkan medan politik formal (partai politik) dan bergerak kepada ranah yang lebih luas dan kondusif yaitu gerakan kultural.

Ketika tahun 1985, pemerintah Orde Baru menerapkan program deideologisasi dengan kebijakan Asas Tunggal untuk menghapuskan ideologi primordial dari partai-partai politik dan organisasi massa, yang terjadi justru sebaliknya. Dengan itu, umat Islam berkesempatan melakukan reorientasi diri. Sejak itu, pendidikan dan dakwah hidup lebih semarak.

Sejak itu, pendidikan dan dakwah hidup lebih semarak. Mohammad Natsir meninggalkan politik formal dan menceburkan dirinya dalam Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Nurcholish Madjid, pemikir muda aktifis HMI, memberikan energi baru kepada umat Islam berupa landasan pemikiran dengan gagasan terkenalnya "Islam yes, partai Islam No!" Sejak itu, situasi sosial politik agama berubah sedikit demi sedikit sesuai berjalannya waktu. Program orientasi kultural ini kemudian membawa hasilnya yang konkrit. Dakwah Islam berkembang luas tanpa muatan politik dan ideologis. Islam mulai berwajah ramah dengan senyuman simpatik pada setiap kelompok dan golongan dengan seruan kepada ajaran Islam yang *genuine*, tanpa teriakan, amarah dan kutukan. Hasilnya, politik Soeharto pun mulai ramah terhadap kalangan Islam. Pandangan "radikal" dan "ideologis" terhadap kelompok Islam mulai menyusut perlahan. Islam mulai diterima berbagai kalangan. Sejak tahun 1980-an, Islam Indonesia adalah Islam kultural.[46]

Perubahan orientasi ini ditunjang oleh pembangunan ekonomi dan perkembangan pendidikan umat yang melahirkan generasi baru Islam. Suksesnya pembangunan ekonomi memberikan dampak sosiologis yang kuat terhadap masyarakat Islam. Dalam sektor ekonomi, program pembangunan Orde Baru mengalami kesuksesan dengan rata-rata pertumbuhan GDP *(General Domestic Product)* lebih dari 7,5 persen pertahun. Hal ini telah menaikkan inkam perkapita masyarakat dari di bawah US $420 menjadi US $4500. "Revolusi pendidikan" kemudian terjadi disebabkan kenaikan demi kenaikan anggaran pendidikan oleh pemerintan walaupun masih sangat terbilang kecil. Di sisi lain, proses modernisasi dan industrialisasi telah mendorong terjadinya urbanisasi yang kemudian juga menjadi penyebab munculnya kesejahteraan jenis baru yaitu dari sektor industri bukan lagi pertanian. Orang-orang kaya baru di perkotaan pun bermunculan sebagai produk kebijakan industrialisasi.

Orang-orang kaya baru inilah yang kemudian disebut sebagai kelas menengah, sebuah kelas sosial ekonomi baru yang mulai menikmati kemakmuran. Kelas sosial ekonomi baru ini tak pelak lagi sebagian terdiri dari umat Islam yang berdomisili di wilayah-wilayah perkotaan. Kelas menengah Muslim yang

mulai terbentuk ini adalah kelas masyarakat terdidik, umumnya adalah kaum profesional, modernis, aktif dalam kegiatan sosial, ekonomi dan kebudayaan, dan tidak tertarik lagi kepada orientasi politik lama (ideologi dan negara Islam). Dampak politik dari orientasi baru yang kultural ini adalah munculnya hubungan yang lebih baik dan fungsional antara komunitas Islam dengan pemerintah sejak akhir tahun 1980an.

Sejak itu, dakwah mengalami diferensiasi yang luas dan terjadi apa yang disebut Ricklefs "islamisasi yang lebih mendalam."[47] Menyusul Sumatra, Sunda, Bugis dan Madura sebagai wilayah-wilayah kultural yang sudah lama identik dengan Islam, masyarakat Jawa, etnis terbesar di Indonesia, di pedesaan maupun di kota-kota, mengalami Islamisasi yang masif sejak dasawarsa terakhir era kekuasaan Orde Baru. Gerakan dakwah mengalami mobilisasi vertikal, bukan lagi hanya aktifitas di masyarakat tetapi menembus struktur pemerintahan Orde Baru. Presiden Soeharto yang sebelumnya kental dengan tradisi abangan Jawa dan "pada dasarnya memusuhi Islam"[48] mulai menunjukkan kemuslimannya: mendukung pendirian ICMI dan meresmikannya pada 6 Desember 1990, naik haji tahun 1991 yang menolak dibiayi negara, meresmikan Bank Muamalat, dan sebagainya. Sebagai penguasa, perubahan ini banyak dilihat sebagai langkah-langkah politik, tetapi sebagai manusia yang usianya semakin tua, Soeharto pun mengalami peningkatan relijusitas. Birokrasi Orde Baru yang mengalami "ijo royo-royo" tahun 1990an dianggap sebagai wafatnya dominasi kaum abangan Jawa dalam struktur pemerintahan Orde Baru.

Dampak politik dari orientasi baru yang kultural ini adalah munculnya hubungan yang lebih baik dan fungsional antara komunitas Islam dengan pemerintah sejak akhir tahun 1980an. Sejak itu, dakwah mengalami diferensiasi yang luas dan terjadi apa yang disebut Ricklefs "islamisasi yang lebih mendalam."

Menangkap pergeseran religiusitas Soeharto, kaum birokrat, teknokrat, kaum profesional, kelas menengah, organisasi massa, kelompok seniman dan artis-selebritis menyatakan keislamannya secara terbuka. Karena wajahnya yang ramah dan tidak mengganggu stabilitas rezim Orde Baru, Islam kultural menimbulkan simpati dari Presiden Soeharto dan jajaran pemerintahannya. Jeff Lee (2004) menggambarkan, komunitas Muslim yang sedang tumbuh ini percaya diri bahwa seseorang dapat menjadi Muslim yang baik tanpa harus mendukung negara Islam. Islam kultural, kata Lee, menunjukkan dirinya sebagai kekuatan politik moderat tapi taat pada agama. Dalam pemilu, kelompok ini cenderung memilih partai-partai yang moderat dan identitas keislaman partai dipandang tidak terlalu penting. Karena pengaruh luas Islam kultural menembus batas-batas organisasi sosial-politik dan sekat-sekat kelompok, orang Islam menjadi ada dimana-mana. Intensifikasi Islam tidak hanya terjadi di kalangan elit tapi juga di masyarakat pedesaan.[49]

Hefner tampak terkesan dengan perubahan kesadaran Islam yang terjadi di masyarakat Jawa dalam acara slametan atau kenduri yang ia temukan dari Kim, seorang peneliti Korea, dalam disertasi antropologisnya di The Australian National University (ANU). Kim melaporkan:

> *Semua bentuk kepercayaan supernatural yang berbeda-beda sumbernya seperti roh-roh lokal, karuhun yang sudah meninggal, dewa-dewa Hindu, dan para Nabi yang sebelumnya dilibatkan secara bersamaan dalam upacara ... sekarang hanya nama Allah yang terdengar ... sama halnya ketika para penduduk desa ditanya untuk siapa ritual itu dipersembahkan dan kepada siapa mereka meminta keselamatan. Mereka hanya berbicara tentang Allah ... (1999: 156).*[50]

Islamisasi yang melanda masyarakat Jawa dari Islam abangan kepada Islam santri masa Orde Baru, secara perlahan membuat dikotomi santri-abangan oleh Clifford Geertz (1960) pun memudar baik di tingkat massa hingga kalangan elit politik, dan sudah tidak relevan lagi untuk menjelaskan Islam Indonesia.[51] Melihat begitu hegemoniknya Islam Indonesia tahun 1990an, Liddle menyebut periode ini sebagai *"The Islamic Turn in Indonesia"* (1996). Pada era *Islamic turn* ini, dakwah Islam mengalami diferensinya yang luas. Dakwah muncul dalam ekspresinya yang beragam bahkan yang tak ada presedennya dalam sejarah. Di luar arus utama Islamisasi, penting untuk memperhatikan arus dakwah yang terjadi di "blok luar Muslim."[52] Blok ini adalah arus baru gerakan-gerakan keagamaan di kalangan masyarakat *(vernacular Islam)* yang membuat *attachment* kepada Islam lebih kuat. Karena gerakan dakwah yang berlangsung di masyarakat sangat banyak dan luas yang tak cukup dibahas semua di sini, pembahasan akan difokuskan pada empat gerakan yang paling fenomenal sejak tahun 1980-an, yaitu gerakan masjid kampus masa Orde Baru yang menjadi basis dari kebangkitan Islam tahun 1990-an dan seterusnya, fenomena mubaligh populer nasional, gerakan dakwah pendidikan melalui sekolah-sekolah Islam terpadu yang digarap kelompok tarbiyah, dan fenomena majlis taklim yang bercita-rasa khas Indonesia.

Gerakan Masjid Kampus Tahun 1980-an

Tahun 1980-an adalah dekade kesaksian sejarah atas bangkitnya gerakan dakwah yang berbasis masjid kampus yang dirintis oleh mahasiswa-mahasiswa Muslim yang kemudian menjadi embrio bagi proses intensifikasi Islam Indonesia pada dua dasawarsa berikutnya. Bermula dari Masjid Salman ITB di Bandung, gerakan masjid kampus merebak ke berbagai masjid di kampus-kampus seluruh

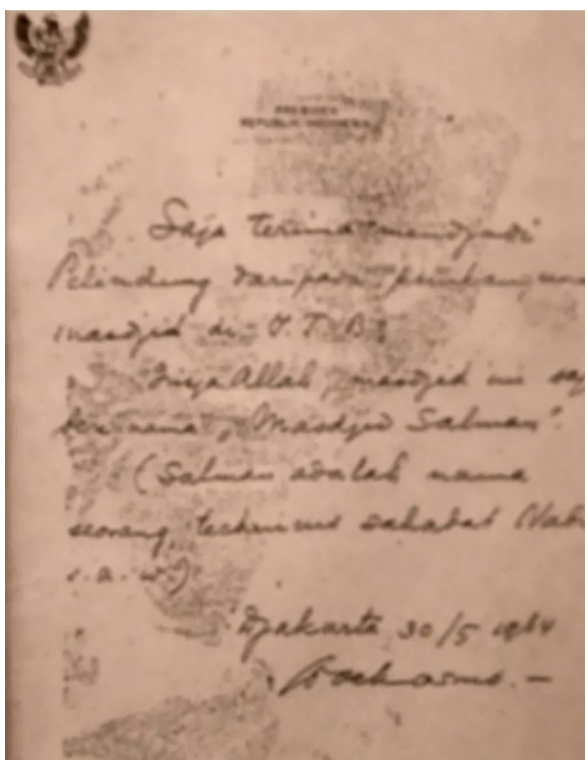
Indonesia. Tahun 1990-an, gerakan masjid kampus ini mengalami metamorfosis dalam jaringan masjid yang menjadi basis atas beberapa perkembangan penting Islam Indonesia mulai dari munculnya fenomena kerudung (jilbab) di kalangan kelas elit, pembentukan kelas menengah Muslim, terbentuknya ICMI hingga kemunculan partai politik Islam era reformasi yang berbasis gerakan masjid kampus yaitu Partai Keadilan Sejahtera (PKS), yang keikutsertaannya dalam pemilu pertama yang diikutinya langsung menjadi partai menengah.

Tahun 1980-an adalah dekade kesaksian sejarah atas bangkitnya gerakan dakwah yang berbasis masjid kampus yang dirintis oleh mahasiswa-mahasiswa Muslim yang kemudian menjadi embrio bagi proses intensifikasi Islam Indonesia pada dua dasawarsa berikutnya.

Tahun 1980-an, Salman adalah masjid kampus yang semarak dengan program-program dakwah yang menyentuh kebutuhan spiritual masyarakat perkotaan. Selain berfungsi sebagai masjid kampus, Salman menyusun program-programnya untuk memenuhi kebutuhan siraman rohanui masyarakat di Bandung dan sekitarnya, dari anak-anak, remaja, pemuda/mahasiswa hingga ibu-ibu. Untuk tingkat remaja dan pemuda dibentuk organisasi Keluarga Remaja Islam Salman atau disingkat "Karisma"yang diperuntukkan bagi para pelajar SMA dan mahasiswa sebagai wadah aktifitas keislaman. Sepuluh tahun kemudian (1989), anggotanya sudah mencapai 2.880 orang dengan 223 orang pengelola.[53]

Untuk memperdalam pengetahuan agama para pemuda, Karisma menyelenggarakan program rutin Studi Islam Intensif (SII). Yang fenomenal adalah program untuk para pelajar umum di kota Bandung untuk memperdalam pendidikan agama, yaitu program Mentoring, diselenggarakan setiap hari minggu pagi diikuti oleh ratusan pelajar.[54] Dengan program ini, Salman ITB adalah masjid kampus yang paling hidup aktifitas keislamannya saat itu. Hidupnya aktifitas masjid kampus ini, kemudian segera menular ke kampus-kampus lain. Pada periode ini, muncul gerakan remaja masjid di seluruh Indonesia yang kebanyakan dibentuk oleh para aktifis PII/HMI dengan slogannya *"back to the mosque."* Fenomena Salman kemudian merebak ke masjid-masjid kampus lain seperti Masjid Al-Azhar Sunda Kelapa, Masjid Cut Meutiah di Jakarta, Masjid Istiqamah dan Mujahidin di Bandung, Masjid Syuhada di Yogkarta dan Masjid Al-Falah di Surabaya. Ketika gerakan remaja masjid sudah menasional, didirikanlah BKPMI (Badan Koordinasi Pemuda Masjid Indonesia) sebagai lembaga yang otonom dari Dewan Masjid Indonesia (DMI). DMI sendiri adalah bagian dari *World Council of Mosques* (Dewan Masjid Dunia) yang berafiliasi kepada *Muslim World League* (Liga Dunia Muslim).[55]

Surat dari Presiden Sukarno yang memberian nama Masjid Salman ITB.
Sumber: Dokumentasi Masjid Salman



Dalam suasana kemerosotan moral masyarakat di perkotaan, pendidikan agama bagi para pelajar yang ditawarkan masjid-masjid kampus memberikan sebuah alternatif pendidikan Islam. Tetapi, lebih dari sekadar

Masjid Salman ITB. Salman adalah masjid kampus yang semarak dengan program-program dakwah yang menyentuh kebutuhan spiritual masyarakat perkotaan.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

hidupnya aktiftas remaja masjid, yang sama sekali baru adalah munculnya pemakaian busana muslimah (jilbab) di kalangan pelajar puteri dan mahasiswi yang ketika itu belum terbiasa. Bagi para aktifis yang merasakan bagaimana represifnya negara Orde Baru pada kelompok Islam, secara psikologis, pemandangan Salman adalah pemandangan perlawanan politik, kultural dan hentakan kebangkitan Islam. Sebuah program unggulan Salman yang kemudian berpengaruh besar terhadap munculnya gerakan masjid kampus se-Indonesia tahun 1990an adalah program LMD (Latihan Mujahid Dakwah) untuk mahasiswa. Dibentuk tahun 1971, program ini dimaksudkan sebagai program kaderisasi untuk memperluas dakwah Islam di kampus-kampus dan membentuk jaringan mahasiswa Islam secara luas.

Sebuah program unggulan Salman yang kemudian berpengaruh besar terhadap munculnya gerakan masjid kampus se-Indonesia tahun 1990an adalah program LMD (Latihan Mujahid Dakwah) untuk mahasiswa. Dibentuk tahun 1971, program ini dimaksudkan sebagai program kaderisasi untuk memperluas dakwah Islam di kampus-kampus dan membentuk jaringan mahasiswa Islam secara luas.

LMD menekankan bentuk kegiatannya pada *training* (pengkaderan). Beberapa training diselenggarakan, dengan para pesertanya datang dari berbagai kampus di Jawa dan Sumatera. Keyakinan dan komitmen para peserta terhadap Islam ditingkatkan melalui materi-materi Tauhid, Al-Qur'an sebagai pandangan hidup, memahami Islam, Islam dan Sunatullah, Hadits, Ijtihad, Kepribadian Muslim, Masyarakat Islam, Keluarga Muslim dan praktik ibadah sehari-hari.[56] Pengkaderan LMD menjadi efektif karena kehadiran sosok Imaduddin Abdulrahim, seorang intelektual kharismatik yang, beberapa tahun kemudian, menjadi 'arsitek' pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Selama delapan tahun di tahun 1970an, LMD diselenggarakan sebanyak 71 kali, pelaksanaannya tidak hanya di Bandung tetapi juga di kota-kota lain seperti Jakarta, Yogyakarta dan Medan. Program ini telah menghasilkan alumni-alumni yang kemudian

menjadi tokoh-tokoh nasional: Hatta Rajasa (kini Ketua Umum PAN dan Menteri Koordinator Ekonomi), Al-Hilal Al-Hamdi (Menteri Tenaga Kerja Kabinet Abdurrahman Wahid, kini Sekjen PKS), M.S. Ka'ban (Anggota DPR/MPR, Mantan Mentri Kehutanan, Ketua Umum PBB), Didin Hafifuddin (Guru Besar IPB, Ketua Umum Baznas), Mutammimul Ula (mantan anggota DPR Fraksi PKS), Faisal Basri (ekonom terkemuka) dan lain-lain.[57]

Imaduddin Abdulrahim, seorang intelektual kharismatik yang, beberapa tahun kemudian, menjadi 'arsitek' pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI)
Sumber: Dokumentasi Masjid Salman

Keunikan program LMD, sekaligus menjadi kunci keberhasilannya, adalah semua alumni training ditugaskan untuk mengembangkan dan menghidupkan aktifitas keislaman masjid kampus ketika kembali ke kampusnya masing-masing. Ketika masjid-masjid kampus ternama di Jawa dan Sumatera sudah hidup dengan aktifitas-aktifitas keislamannya, mereka kemudian membentuk organisisasi jaringan lembaga dakwah kampus yang dikenal dengan LDK. Hasilnya, sepuluh tahun kemudian, Indonesia menyaksikan sebuah kebangkitan Islam di kalangan para mahasiswa dengan masjid kampus sebagai basisnya. Masjid-masjid kampus seperti Masjid Shalahuddin di Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta, Masjid Manarul Ilmi di ITS (Institut Teknologi Surabaya) dan Masjid Raden Patah di Unibraw Malang, Masjid Abu Dzar Al-Ghiffari di IPB dan Masjid Arif Rahman Hakim di Universitas Indonesia, masing-masing memiliki lembaga LDK. Jaringan LDK ini, pada beberapa kali bulan Ramadhan menyelenggarakan kegiatan yang di tahun 1980an menjadi *trademark* mahasiswa Islam di kampus-kampus sekuler yaitu program RDK (Ramadhan di Kampus) yang bersifat masif pada tahun 1980 dan 1990-an. Programnya adalah tadarus Al-Qur'an, pendalaman pemahaman ajaran Islam, diskusi-diskusi keagamaan, diskusi Islam dengan nilai-nilai modern, kunjungan-kunjungan ke panti-panti asuhan dan lain-lain. Tak jarang, RDK diikuti oleh para pelajar SMA, yang ketika mereka selesai menjadi mahasiswa kemudian meneruskan menghidupkan kegiatan-kegiatan keislaman di kampus-kampus negeri di kota-kota besar di Indonesia.

Pada periode ini, masjid kampus menjadi sebuah *powerful network* yang berada di luar kontrol negara di mana intensifikasi ketaatan beragama mengalami peningkatan di kalangan mahasiswa Islam, dan relasi-relasi antar kampus menguat membentuk jaringan yang kelak menjadi basis yang efektif untuk memobilisasi kekuatan, politik dan kultural. Gerakan masjid kampus ini berkembang di universitas-universitas sekuler di banyak wilayah dan "penggunaannya sebagai *base camp* gerakan-gerakan religio-politik dari para mahasiswa universitas sekuler merupakan sebuah fenomena baru dalam sejarah Indonesia … dan merupakan monumen dari kebangkitan intelektual yang berorientasi dakwah." [58]

Suasana LMD Salman ITB. Semua alumni training ditugaskan untuk mengembangkan dan menghidupkan aktifitas keislaman masjid kampus ketika kembali ke kampusnya masing-masing.
Sumber: Dokumentasi Masjid Salman

Intensifikasi keberagamaan kaum terpelajar ini secara sosiologis diperkuat oleh konteks kebangkitan Islam global yang secara signifikan memperkuat citra dan identitas umat Islam. Sejak abad ke-18 sampai pergantian milenium baru, dunia Islam yang membentang dari Maroko di Afrika Utara hingga Merauke di Indonesia, merayakan ide dan pesta kebangkitan Islam. Gerakan ini bervariasi dari yang berbentuk gerakan pemikiran sampai gerakan politik, dari yang anti-Barat sampai yang menceburkan diri dalam modernitas Barat. Memasuki abad ke-20, gema gerakan kebangkitan diperkuat lagi dengan banyaknya aktivis-aktivis Islam menguasai dan mengendalikan politik pemerintahan negaranya masing-masing. Pan-Islamisme Jamaluddin Al-Afghani banyak dibicarakan kembali sebagai cita-cita untuk mempersatukan kembali dunia Islam. Kemunculan tokoh-tokoh lain seperti Muhammad Iqbal (1875-1938) dan Abul A'la Al-Maududi (1903-1979) di Pakistan, Sayyid Qutb (1906-1966) di Mesir, Ali Syari'ati (1933-1977) di Iran, serta Muammar Qaddafi, Isma'il Al-Faruqi, Fazlur Rahman, Imam Khomeini dan figur-figur lainnya memberikan suntikannya tersendiri. Buku-buku mereka seperti "Langkah-langkah Pembaharuan Islam"-nya Maududi, "Islam Agama yang disalahmengertikan"-nya Sayyid Qutb dan "Jahiliyah Modern"-nya Muhammad Qutb, banyak dibaca sebagai alternatif dari para pemikir Islam Indonesia yang terbaratkan bahkan dalam tingkat tertentu tersekulerkan. John Esposito (1983) menyebut mereka sebagai *"voices of resurgent Islam"* (para juru bicara kebangkitan Islam). Di dalam negeri, terdapat pula terbitan-terbitan dari gerakan dakwah seperti *Media dakwah*-nya DDII, *Risalah*-nya Persis, *Salman Kau*-nya Salman, kemudian yang agak moderat tapi juga dalam konteks semangat Islam adalah *Pesantren, Amanah* dan *'Ulumul Qur'an*. Semangat kembali kepada Islam dan menjadi Islam sebagai jalan hidup *(way of life)* memenui ruang publik gerakan dakwah Islam. Dasar perjuangan LDK pun dirumuskan: "Perjuangan

LDK didasarkan pada Islam sebagai agama Allah dan sebagai jalan hidup, dan LDK akan bersatu atas dasar ikatan syahadat."

Semangat kembali kepada Islam dan menjadi Islam sebagai jalan hidup (way of life) memenui ruang publik gerakan dakwah Islam. Dasar perjuangan LDK pun dirumuskan: "Perjuangan LDK didasarkan pada Islam sebagai agama Allah dan sebagai jalan hidup, dan LDK akan bersatu atas dasar ikatan syahadat."

Revolusi Islam Iran tahun 1979 menambah energi kebangkitan Islam di sisi lain.Suksesnya revolusi Islam Iran telah memberikan dorongan psikologis yang besar bagi gerakan masjid yang sedang tumbuh di dalam negeri dalam bentuk transmisi psikologis seperti harga diri umat dan identitas baru. Para perempuan Muslim di Indonesia dan Malaysia, terutama para mahasiswa aktifis kampus, dikejutkan dan disadarkan secara psikologis oleh wanita-wanita Iran yang dengan busana muslimahnya yang tertutup tetapi berhasil mengusir dominasi dan pengaruh Amerika Serikat dari negaranya. Jilbab yang di Barat dipandang sebagai simbol represi, ketertinggalan dan konservatisme kaum perempuan, tetapi setelah revolusi, jutaan wanita Iran yang mengenakannya dengan penuh kebanggaan, secara terus-menerus di *shoot* di media Barat (televisi-televisi dan majalah) merayakan pesta kemenangannya menjatuhkan harga diri Amerika Serikat melalui penggulingan rezim Reza Pahlevi. Revolusi Iran telah menjadi suntikan kuat bagi peneguhan harga diri, percaya diri dan identitas baru bagi para aktifis gerakan dakwah. Efek jilbab wanita-wanita Iran kemudian menyebar melalui jaringan masjid kampus dan meluaskan pengaruhnya ke berbagai lapisan masyarakat. Mengenakan busana Muslim sejak itu menjadi kebanggaan dan peneguhan identitas.

Fenomena busana Muslimah sebagai bentuk kesadaran kembali kepada identitas Islam pun secara perlahan berkembang menjadi *trademark* gerakan dakwah tahun 1980/90an. Busana muslimah yang dikenakan terus-menerus di berbagai tempat (masjid, sekolah, kampus, ruang kelas, tempat-tempat hiburan, mal-mal, lapangan olah raga dan seterusnya) akhirnya membentuk apa yang disebut Bourdieu sebagai *'habitus'* yaitu "sistem pengulangan ekspresi penampilan yang kemudian berkembang menjadi struktur sosial yang berfungsi menstrukturkan struktur baru. Sistem pengulangan itu kemudian menggenerasi menstruksturkan praktek-praktek representasi yang secara obyektif terus berlangsung."[59]

Ketika *habitus* itu dilakukan oleh kelompok Muslim yang sedang mengalami kemakmuran ekonomi sebagai hasil dari pembangunan Orde Baru, busana muslimah kemudian menjadi identitas kelas baru, kelas menengah Muslim.[60] Namun, pengaruh gerakan Islam internasional yang lebih kuat pada gerakan dakwah harakah adalah Ikhwanul Muslimun. Pengaruh ideologi Ikhwan ini pertama kali masuk melalui DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia) dengan tokohnya Mohammad Natsir yang kemudian menjadi agen penyebaran metode dakwah Ikhwanul Muslimun. Pengaruh Ikhwan ini kemudian memunculkan gerakan tarbiyah yang menekankan gerakan sosial pendidikan yang didasarkan pada jaringan *usrah* yang kuat di masjid-masjid kampus sekuler. Berdirinya Lembaga Ilmu Pengetahuan dan Bahasa Arab (LIPIA) di Jakarta tak bisa dilepaskan dari pengaruh Ikhwanul Muslimun. Pengaruh Ikhwan juga masuk ke Pelajar Islam Indonesia (PII) yang menolak Asas Tunggal Pancasila dalam

organisasinya. Pada masa kepemimpinan Mutammimul Ula (1983-1986), buku karya Muhammad Qutb, *Petunjuk Jalan*, dijadikan bahan pengakaderan PII dan juga dalam LMD Salman. Sebagai perlawanan atas rezim Soeharto yang anti-Islam, ideologi Ikhawanul Muslim menjadi perlawanan melalui gerakan dakwah dan intelektual. Periode 1980-90an, buku-buku yang ditulis tokoh-tokoh Ikhwan dan para pemikir Timur Tengah lainnya menjadi bacaan luas. Abul A'la Al-Maududi, adik kakak Muhammad dan Sayyid Qutb, Hasan Al-Bana, Said Hawa, Muhammad Al-Ghazali dan Yusuf Qardhawi dibaca luas dan memiliki penerbitannya sendiri seperti Pustaka Salman dan Ishlahy Press. Kemudian muncul Gema Insani Press, Al-Kautsar, Robbani Press dan Era Intermedia.

Sebuah program unggulan Salman yang kemudian berpengaruh besar terhadap munculnya gerakan masjid kampus se-Indonesia tahun 1990an adalah program LMD (Latihan Mujahid Dakwah) untuk mahasiswa. Dibentuk tahun 1971, program ini dimaksudkan sebagai program kaderisasi untuk memperluas dakwah Islam di kampus-kampus dan membentuk jaringan mahasiswa Islam secara luas.

Hasilnya, ideologi dan metode dakwah Ikhwanul Muslimun sangat mempengaruhi para aktivis Islam di masjid-masjid di dalam kampus maupun di luar kampus dan dengan segera diadopsi oleh program training dan mentoring LDK. Akhir tahun 1980-an, gerakan dakwah di masjid-masjid yang terpengaruh oleh harakah Ikhwan mulai dikenal sebagai gerakan tarbiyah yang terus berkembang hingga sekarang menjadi gerakan dakwah yang khas mengadopsi model Ikhwanul Muslimun. LDK kemudian terus merubah diri sesuai tuntutan situasi. Di era reformasi, tanggal 25-29 Maret 1998, jaringan LDK se-Indonesia mengadakan pertemuan ke-10 di Masjid Universitas Muhammadiyah Malang, diikuti oleh 46 dari 49 LDK yang ada yang menyepakati perubahan nama jaringan LDK menjadi Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dengan Fahri Hamzah dari UI sebagai ketuanya. KAMMI kemudian tumbuh menjadi gerakan mahasiswa Islam yang paling kuat dalam gerakan mahasiswa tahun 1998 hingga sekarang.[61]

Fenomena Mubaligh Populer

Dalam proses intensifikasi Islam di mana dakwah semakin terbuka dan Islam telah diterima secara luas itu, kita menyaksikan sebuah fenomena baru yaitu tren munculnya mubaligh populer yang dibesarkan oleh media massa, baik cetak maupun elektronik, terutama televisi. Pada satu dasawarsa terakhir Orde Baru, selain sebagai media informasi dan hiburan, karena jangkauannya yang luas, televisi juga menjadi media dakwah yang efektif menyampaikan pesan-pesan ajaran Islam. Perkembangan ini semakin semarak setelah bermunculannya televisi-televisi swasta. Bahkan fenomena mubaligh populer bukan hanya di masyarakat tapi juga masuk ke lingkaran kekuasaan Orde Baru. Di bawah ini akan

diuraikan beberapa da'i terpopuler sebagai ikon-ikon dakwah yang namanya dikenal luas dalam level nasional sejak tahun 1980-an. Tentu saja, para mubaligh bukan hanya da'i populer dan bisa jadi yang lebih berpengaruh secara konkrit pada perubahan kesadaran keberagamaan masyarakat juga bukan mereka tapi mubaligh-mubaligh lokal, lebih tepat lagi para guru dan ustadz yang dedikatif dan tulus di masyarakat. Fenomena da'i populer hanyalah menunjukkan gejala kegemaran dan pemujaan saja pada tokoh-tokoh *("fan-ness")*, soal pengaruh kesadaran dan kemampuan konkrit merubah perilaku adalah soal lain.

Fenomena da'i populer hanyalah menunjukkan gejala kegemaran dan pemujaan saja pada tokoh-tokoh ("fan-ness"), soal pengaruh kesadaran dan kemampuan konkrit merubah perilaku adalah soal lain.

> *"Massa memang memerlukan kata dan kalimat sederhana. Tapi pemecahan masalah tidak bisa diharapkan benar dari seorang tokoh dengan kemampuan semacam itu [popularitas]. Seorang tokoh dengan kemampuan retorika yang tinggi, dalam pengalaman politik Indonesia, hanya mampu mendobrak, seperti diperlihatkan Soekarno. Namun, penyelesaian masalah secara dingin, tekun dan sistematis hanya bisa dilakukan oleh seorang tokoh analitis seperti Moh. Hatta."*[62]

Para pendakwah populer yang dibahas disini dimaksudkan sebagai simbol dan representasi saja dari peranan mubaligh dalam gerakan dakwah di Indonesia. Ketika Soeharto semakin menerima Islam sebagai buah dari perkembangan dakwah kultrural, Cendana memiliki mubaligh menyejukkan yang dikenal luas karena sering muncul di televisi, yaitu KH. Kosim Nurseha. Ceramah Kiayi Kosim dikenal mudah dicerna yang dibumbui humor-humor segar dengan logat Tegal yang kental sebagai tempat kelahirannya. Popularitas Kiayi Kosim berawal dari aktifitasnya memberikan siraman rohani di Disbintal Angkatan Darat, tempatnya bertugas, awal tahun 1980-an. Ketika semakin dikenal, Kosim Nurseha mulai tampil di depan publik yang lebih luas. Ia mengisi ceramah di Radio Kayu Manis Jakarta hingga siaran televisi. Perkenalannya dengan keluarga Cendana brmula ketika memberikan ceramahnya di TMII (Taman Mini Indonesia Indah). Ibu Tien Soeharto tersentuh oleh ceramahnya dan sejak itu sering diminta memberikan pengajian rutin di lingkungan istana negara yang diselenggarakan keluarga Soeharto dua kali sebulan. Pengajian rutinnya di Cendana itulah yang kemudian disebut-sebut memberikan kontribusi mendekatkan Soeharto dengan Islam di tahun 1990-an. Kiayi Kosim Nurseha wafat tanggal 1 Juni 2013.

Bila di Jakarta ada KH. Kosim Nurseha, di Bandung ada mubaligh populer yang lahir dari kampus ITB, KH. Miftah Faridh. Mantan Ketua HMI Cabang Surakarta dan pengagum Nurcholish Madjid itu adalah dosen agama Islam di ITB dan beberapa perguruan tinggi lain di Bandung seperti UNPAD, IKIP, INISI, Sangga Buana dan UNISBA. Sebagai dosen agama ITB, Miftah juga adalah Pembina Masjid Salman yang dirasakan oleh para aktifis Salman dan jama'ahnya sebagai sosok pengayom dan teladan. Tahun 1980-an, KH. Miftah sibuk berkeliling

KH. Miftah Faridh, mubaligh populer yang lahir dari kampus ITB
Sumber: Dokumentasi Masjid Salman

memberikan ceramah di berbagai tempat di kota Bandung. Bahasa yang enak dan penuturannya yang lembut membuat Kiyai Miftah digemari masyarakat. Kendati tidak banyak masuk televisi, popularitasnya di Bandung sangat dirasakan. Setelah aktifitas mubalighnya berkurang dan popularitas menyusut, Kiyai Miftah kemudian menempuh pendidikan S3-nya di UIN Jakarta di bawah bimbingan Prof. Dr. Azyumardi Azra, setelah itu kemudian menekuni dunia profesi keulamaan di Majelis Ulama Indonesia (MUI). Karena pengaruh figur dan sosok keteladanannya, Prof. Dr. KH. Miftar Faridl lama bertahan sebagai Ketua MUI Kota Bandung dan Jawa Barat hingga sekarang.

Ketika pamor KH. Kosim Nurseha dan KH. Miftah Faridh mulai meredup, di Jakarta kemudian muncul lagi mubaligh kawakan dengan pengaruhnya yang luas karena kemampuan orasinya yang memukau, dengan logat Betawi yang kental: KH. Zainuddin MZ. Berbeda dengan yang lain, KH. Zainuddin bukan hanya mubaligh tapi orator yang fasih. Gabungan antara gaya orasinya, penguasaan materi ceramahnya dan kefasihannya menjelaskan ajaran-ajaran Islam serta humor-humornya yang menarik, lucu dan menghibur, membuat Zainuddin mampu menyihir jutaan masyarakat dan ceramahnya mampu menembus berbagai kalangan, dari pejabat tinggi, pimpinan militer, seniman, artis, akademisi, mahasiswa, petani, preman, wanita tuna susila, tukang becak dan orang-orang pinggiran. Kritiknya yang tajam pada para penyelenggara negara tapi diberikan dengan memberikan penekanan tentang pentingnya kerjasama antara ulama dan umara. Ceramahnya di berbagai tempat selalu dihadiri ribuan orang yang membuatnya memiliki julukan "Dai Berjuta Umat." Permintaan ceramah dari Sabang sampai Merauke dari berbagai kelompok masyarakat yang haus agama tapi tidak terlayani semuanya membuat Zainuddin mengambil langkah menggunakan helikopter untuk berdakwah. Tahun 1990-an, KH. Zainuddin benar-benar sangat populer. Majalah *Gatra* Edisi 1 Februari 1997 mengangkat hasil survey tentang kiayi fenomenal ini oleh Center for The Study of Development and Democracy (CESDA) yang hasilnya menempatkan KH. Zainuddin MZ pada urutan pertama diantara belasan tokoh Islam lain yang menjadi panutan. Posisinya berada di atas B.J. Habibie yang saat itu sebagai Menristek dan Ketua Umum ICMI, KH. Abdurrahman Wahid (Ketua PB. NU), Amien Rais (Ketua Umum Muhammadiyah) dan tokoh-tokoh Islam penting lainnya. Ini menunjukkan, dakwah yang komunikatif dan berinteraksi langsung dengan masyarakat sangat disukai, melebihi gerakan ormas Islam. Dakwah dengan kekuatan retorika pun mulai menjadi fenomena dan kekuatan baru dalam perkembangan dakwah Islam di Indonesia.[63]

Kemampuannya menyampaikan ajaran Islam menembus berbagai lapisan dan kelompok, ia manfaatkan untuk merambah komunitas-komunitas politik. Zainuddin berceramah di Partai Persatuan Pembangunan (PPP), di Golkar dan PDI. Dengan kemampuan retoriknya membungkus pesan dengan tabligh, ia tak segan-segan mengkritik tokoh-tokoh Islam papan atas seperti Ketua Umum Muhammadiyah, Dr. M. Amien Rais, Ketua PB. NU KH. Abdurrahman Wahid dan Menristek serta Ketua Umum ICMI B.J. Prof. Dr. Habibie. Popularitasnya bukan hanya di dalam negeri, Zainuddin pernah di undang ceramah ke Malaysia, Brunei dan Australia. Ia adalah salah satu di antara mereka yang menanamkan pengaruhnya dalam horizon lintas geogafis. Melalui profesi mubaligh, Zainuddin bisa tampil secara *mobile*, melintas batas-batas etnik dan batas geografi nasional. Jaringan mobilitas fisik dan pengaruh Zainuddin MZ sangat luas dibandingkan dengan tokoh-tokoh lainnya. Dan dengan latar belakang audiens dalam jumlah sebesar itulah Zainuddin bisa bertindak sebagai –seperti dikatakannya sendiri– "salesmen Islam," seseorang yang memiliki daya tawar besar untuk mengajukan usul-usul kemajuan Islam. Zainuddin muncul dalam periode dimana "Islam Politik" sedang mengalami kemerosotan yang menimbulkan massa untuk mendapatkan kompensasi di luar bidang politik.[64]

Dakwah yang komunikatif dan berinteraksi langsung dengan masyarakat sangat disukai, melebihi gerakan ormas Islam. Dakwah dengan kekuatan retorika pun mulai menjadi fenomena dan kekuatan baru dalam perkembangan dakwah Islam di Indonesia.

Dan dengan latar belakang audiens dalam jumlah sebesar itulah Zainuddin bisa bertindak sebagai – seperti dikatakannya sendiri– "salesmen Islam," seseorang yang memiliki daya tawar besar untuk mengajukan usul-usul kemajuan Islam. Zainuddin muncul dalam periode dimana "Islam Politik" sedang mengalami kemerosotan yang menimbulkan massa untuk mendapatkan kompensasi di luar bidang politik.

Kemampuan orasi Zainuddin bukanlah "barang jadi" melainkan bertemunya dua hal dalam proses yang panjang: bakat dan pengasahan diri. Bakatnya, ia rasakan ketika masih bersekolah di MTs-MA Darul Ma'arif Jakarta yang berafiliasi ke NU. Pidato Zainuddin muda di sekolahnya disukai teman-temannya. Dari situ ia memgembangkan kemampuannya dengan mengisi pengajian-pengajian di masyarakat. Selain itu, ia juga aktif mengikuti beberapa kegiatan training dakwah untuk meningkatkan kecakapannya. Sadar memiliki bakat itu, ia kemudian mengasahnya dengan mempelajari gaya-gaya pidato beberapa tokoh seperti KH. Syukron Ma'mun, Subchan ZE, Ahmad Sjaichu, kemudian Buya Hamka, KH. Idham Chalid hingga Bung Karno. Zainuddin mempelajari kelebihan masing-masing dari tokoh-tokoh itu. Bukan hanya mempelajari gaya pidatonya tapi juga membaca buku-buku mereka untuk menambah wawasannya. Karena ceramahnya menarik dan laris, ia semakin banyak memenuhi permintaan masyarakat. Zainuddin pun semakin dikenal di sekitar masyarakat Jabotabek. Popularitasnya yang terus menanjak itu kemudian ditambah dengan memproduksi kaset seri dakwah sehingga semakin melambungkan namanya.

Untuk melayani permintaan ceramahnya yang sangat banyak dari seluruh Indonesia, Zainuddin menggunakan koordinator-koordinator di berbagai daerah. Dalam sebuah momen Isra Mi'raj, ia harus melayani permintaan di 120 tempat dari Jakarta hingga Ternate sehingga menggunkan helikopter untuk menjangkau wilayah-wilayah terpencil di tanah air. Melihat popularitasnya, Ridwan Saidi mengajaknya jadi juru kampanye Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang dipasangkan dengan sang raja dangdut Rhoma Irama. Bila pengaruh

ceramah terbatas hanya di ruang-ruang pengajian, rekaman kaset-kasetnya menembus batas-batas geografis, etnis dan sekat-sekat komunitas. Namanya pun semakin meroket menjadi tokoh nasional yang dianggap menjadi panutan dan kemudian dikenal di negara-negara rumpun Melayu Asia Tenggara.

Karena popularitas namanya berada dalam "*Islamic turn*" di Indonesia, seperti KH. Kosim Nurseha, ia pun masuk ke lingkaran pusat kekuasaan. Zainuddin langganan berceramah di keluarga Presiden Seoharto, Wakil Presiden Try Soetrisno, Panglima Jenderal Faisal Tanjung, Kasad Jenderal R. Hartono, Komandan Kopassus Mayjen Prabowo Subianto dan Pangdam VII Wirabuana, Mayjen Agum Gumelar. Di puncak suksesnya sebagai pendakwah, Zainuddin kemudian tergoda politik. Ia masuk di jajaran partai politik yang kemudian membuatnya dijauhi ummatnya karena menjadi terjebak pada keberpihakan. Dengan identitas partai, ia dipandang sudah tidak netral sebagai ulama. Ini cukup lama membuatnya resah dan gelisah, ceramahnya mulai kurang didengar. Diperkuat oleh kekecewaannya sendiri pada kelakuan para politisi di dalam partai yang susah diluruskan, akhirnya ia keluar lagi dan mencoba memperbaiki lagi citranya. Tapi beras sudah menjadi bubur. Popularitas sang da'i semakin menurun sejak itu hingga meninggalnya akibat serangan jantung pada 5 Juli 2011.

Saat-saat mulai lunturnya pengaruh da'i berjuta ummat, kiblat mubaligh populer di Indonesia bergeser lagi dari Jakarta ke Bandung dengan munculnya seorang da'i bersorban khas Pangeran Dipenogoro yang materi-materi ceramahnya tidak mengandalkan pada penguasaan materi keislaman seperti Zainuddin tapi pada kesederhanaan menjalani hidup dengan berusaha membersihkan hati: KH. Abdullah Gymnastiar, dengan konsep dakwahnya "manajemen qalbu." Pada tahun 2000, Aa Gym atau Agym, panggilan akrab Abdullah Gymnastiar mulai tampil berdakwah di TV Nasional. Ia menjadi salah satu pengisi acara tetap dalam program Hikmah Fajar di RCTI. Setahun kemudian, Agym memiliki program mandiri di bawah rangkaian program Hikmah Fajar berjudul "Manajemen Qolbu".

Terdapat beberapa perbedaan yang menarik antara "fenomena Zainuddin" dengan "fenomena Agym" sebagai perkembangan tren dakwah di Indonesia. Bila ceramah-ceramah Zainuddin lebih kepada memberikan pemahaman, Agym lebih kepada memberikan sentuhan. Bila materi ceramah Zainuddin dan para da'i dan mubaligh umumnya adalah menjelaskan Islam dan realitas kekinian, materi Agym menjelaskan bagaimana meluruskan hidup dengan membersihkan hati.

Terdapat beberapa perbedaan yang menarik antara "fenomena Zainuddin" dengan "fenomena Agym" sebagai perkembangan tren dakwah di Indonesia. Bila ceramah-ceramah Zainuddin lebih kepada memberikan pemahaman, Agym lebih kepada memberikan sentuhan. Bila materi ceramah Zainuddin dan para da'i dan mubaligh umumnya adalah menjelaskan Islam dan realitas kekinian, materi Agym menjelaskan bagaimana meluruskan hidup dengan membersihkan hati. Fokus ceramah Agym bukan keluasan dan keagungan ajaran Islam di mana umat harus mengamalkannya, tapi hati (qalbu) manusia yang perlu diperbaiki. Karena membersihkan hati "bukan pengetahuan" melainkan usaha, praktek dan langkah-langkah, maka ceramah-ceramah Agym terdengar sederhana, yang

tampaknya kesederhanaannya itulah yang justru menjadi kekuatannya. Tema-tema pembahasan Agym lebih pada bagaimana memperbaiki diri untuk menjadi Muslim yang baik dengan menjaga hati dan memperbaiki diri sebagai konsep manajemen qalbu. Pendekatan "menjaga hati" itu dirasakan baru, menyentuh dan mampu membuat banyak jama'ahnya menyadari kekeliruan dan kekurangan diri. Apalagi ketika Agym memanjatkan do'a di akhir pengajiannya yang banyak dirasakan jama'ahnya sebagai kekuatannya yang menonjol. Sentuhan-sentuhan kalimat *muhasabah* Agym sering mampu menguras air mata para hadirin yang mendengarkannya karena sifatnya yang introspketif, yang menghujam kalbu dan menyadarkan kelemahan-kelemahan diri.

Di sisi lain, ceramah-ceramah tipe "menjelaskan Islam" umumnya lebih berorientasi keluar diri (kondisi masyarakat, sitsuasi sosial politik, pemerintah bahkan dunia internasional). Maka, tendensi kritik sering tidak terhindarkan. Bagi umat yang sudah kesal, jengkel bahkan frustrasi oleh lingkungan yang sudah jauh dari nilai-nilai Islam, ceramah seperti ini menjadi saluran yang mewadahi ketidakpuasan massa *(mass discontent)* untuk melirik kepada Islam. Larisnya mubaligh tipe ini karena fungsi advokasinya melalui bahasa agama yang membuatnya digemari masyarakat. Ini adalah *mainstream* gaya *tabligh* yang dipersonifikasikan oleh Zainuddin MZ di tingkat nasional. Kesukaan dan kekaguman masyarakat pun pada Zainuddin umumnya adalah karena ceramahnya yang mampu menembus berbagai lapisan dan kalangan serta kemampuan kritiknya yang tajam.

Masjid Daarut Tauhid merupakan masjid yang didirikan oleh Abdullah Gymnastiar yang berlokasi di Gegerkalong, Bandung.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

Abdullah Gymnastiar menawarkan orientasi baru. Ia berbicara bukan "keluar" tapi lebih banyak "ke dalam" diri melalui perenungan-perenungan. Kritik-kritik pun bobotnya bukan kepada kondisi sosial masyarakat tapi ke dalam diri melalui *muhasabah*. Dengan kemampuan berbahasanya yang menyentuh, model ceramah Agym kemudian menjadi sebuah fenomena baru di Indonesia. Semacam "tasawuf modern"-nya Buya Hamka tapi dikemas dalam tabligh dan bahasa sehari-hari yang sederhana. Karena penekanannya seputar evaluasi dan penyadaran diri, ceramah Agym tak jauh dari materi-materi sekitar sabar, ikhlas, tawakkal, zuhud merutinkan ritual seperti tahajjud, puasa, zakat dan sebagainya untuk menyelesaikan masalah-masalah diri yang berat. Oleh bobot ini, sebagian kalangan merumuskan Agym bukan sebagai ulama (dalam pengertian konvensional) tapi lebih sebagai motivator yang membangkitkan gairah beramal ibadah, semangat hidup, mencari ilmu dan usaha memperbaiki diri. Daya tarik dan kemampuan Agym dalam mengungkapkan bahasa-bahasa yang menyentuh bermula pada tahun 1980-an, ketika ia berada dibawah bimbingan *Ajengan* Junaedi di Garut, Jawa Barat. Dikabarkan, di situ ia mendapatkan *ilmu laduni* yaitu pemahaman spiritual tanpa melalui proses belajar.

Dalam situasi perubahan sosial yang cepat, beban hidup yang berat karena persoalan materi, persaingan hidup yang tinggi yang membuat orang-orang kehilangan kendali dan kontrol diri yang menghalalkan segala cara, kondisi umat yang sudah kehilangan figur keteladanan melalui contoh dan perilaku,

Gedung Pemberdayaan Umat Daarut Tauhid. Agym membangun lembaga yang mengelola zakat dan wakaf sebagai wadah untuk memberdayakan umat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

jenuh dengan kehidupan material yang tak membahagiakan serta hilangnya tampilan agama dalam wujudnya yang lembut dan menyentuh, tawaran manajemen qalbu ibarat oase di tengah padang pasir yang kering dan gersang. Kondisi psikologis umat inilah yang menjadi basis dari popularitas Agym yang menjadikannya sangat laris dan disukai masyarakat. Karenanya kemudian, pencapaian Agym pun melebihi prestasi yang diraih Zainuddin. Bila Zainuddin hanya mengandalkan rekaman kaset dalam penyebaran ceramah-ceramahnya yang membuatnya dikenal di kawasan Melayu-Asia Tenggara, ceramah Agym menggunakan radio yang di *relay* oleh 120 radio di 36 negara. Agym menyebut pesantrennya sebagai pesantren virtual. Aa Gym pun muncul dalam *cover* majalah internasional *TIME* yang bertajuk: *"Holy Man."* Ia pun masuk dalam daftar 500 tokoh Islam yang paling berpengaruh di dunia dalam situs *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2013/14*.

Yang berbeda juga dari Abdullah Gymnastiar adalah berdakwah sambil berbisnis yang keduanya saling menopang. Agym memiliki bakat bisnis dan itu diuntungkan oleh popularitasnya sebagai da'i, dan dalam posisi itulah, bisnisnya berkembang pesat. Sejak 1999, Darut Tauhid (DT) memiliki Radio Ummat, mendirikan CV House and Building, PT MQs, PT Tabloid MQ, Asrama Daarul Muthmainnah 2000, Radio Bening Hati, dan membangun sebuah gedung serbaguna. Ia pun memiliki 15 usaha penerbitan, menerbitkan 32 judul buku dan CD dakwahnya. Diperkirakan, asetnya hingga bernilai 6 Miliar. Di

Aula Darul Ilmi dibangun sebagai gedung serbaguna dalam lingkungan Daarut Tahuid di Gegerkalong, Bandung,
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

puncak popularitasnya, ia menerima undangan berdakwah hingga 1.200 setiap bulannya, dan konon menerima bayaran hingga USD 100.000 perjam pada bulan Ramadhan.[65]

Namun, sejak 2006, popularitas Agym dan sukses Darut Tauhid ini menurun drastis setelah badai besar menimpanya ketika Agym mengambil keputusan berpoligami dengan menikahi Alfarini Eridani (Rini) yang menjadi istri keduanya. Poligami Agym menjadi heboh nasional dan menurunkan popularitasnya serta menyusutkan aset bisnis Darut Tauhid secara drastis hingga sekarang. Setelah masa kemunduran itu, Agym tetap berdakwah tapi dalam komunitas dan jangkauan yang lebih terbatas dibandingkan sebelumnya. Darut Tauhid masih berjalan dengan aktifitasnya yang sudah berkurang dan tetap memiliki jama'ah setianya.

Di samping figur-figur fenomenal yang telah menjadi ikon dakwah di atas yang mengisi panggung sejarah Islam Indonesia sepanjang tahun 1980-2000-an, terdapat para da'i populer di "lapisan kedua" yang sama-sama populer dan dikenal luas tapi tidak sefenomenal Zainuddin dan Abdullah Gymnastiar. Misalnya Prof. Dr. KH. Quraish Syihab, mufasir senior yang selalu mengasuh kajian tafsir Al-Qur'an di RCTI pada setiap bulan Ramadhan. Hasil kajian rutinnya telah menghasilkan banyak buku dan telah dibukukan menjadi ribuan halaman "Tafsir Al-Misbah" lengkap 30 Juz yang terdiri dari 15 volume dari Surat Al-Baqarah hingga Surat An-Naas. Kemudian, KH. Yusuf Mansur yang dakwahnya berlogat khas Betawi. Yusuf Mansur mendirikan Pesanten Darul Qur'an untuk khusus mencetak para hafidz Qur'an. Ia pun produktif menerbitkan buku-buku dakwah berbagai tema yang semuanya berisi ajakan meningkatkan gairah ibadah, optimisme hidup dan mendekatkan diri kepada Allah. KH. Arifin Ilham dengan suara seraknya yang khas yang lebih menekankan dakwah dzikir. Mamah Dedeh yang setiap pengajian rutinnya menampilkan kelompok-kelompok majlis taklim dalam jumlah massal. Sekitar 150 orang dari berbagai daerah di Indonesia hadir di studio yang semuanya adalah ibu-ibu. Selain itu, terdapat kelompok habib yang tidak rutin mengisi dakwah di televisi karena mereka lebih banyak bergerak dalam komunitas-komunitas dakwahnya di Jakarta seperti Majelis Rasulullah SAW.

Jaringan Sekolah Islam Terpadu

Salah satu gerakan dakwah fenomenal yang berkembang pada era mutakhir panggung Islam Indonesia adalah gerakan pendidikan melalui Sekolah Islam Terpadu (SIT) yang tersebar di seluruh Indonesia. Sekolah ini memiliki afiliasi pada gerakan tarbiyah dan gerakan masjid kampus serta LDK tahun 1980-an yang dengan demikian dipengaruhi semangat Ikhawanul Muslimun. Secara politik, psikologis dan kultural, gerakan ini memiliki ikatan emosional dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Sebagai sekolah modern, SIT menuai sukses dari mulai taman kanak-kanan hingga sekolah menengah atas. Sekolah Islam Terpadu (SIT) awalnya didirikan di Jabodetabek tahun 1993, kemudian dengan cepat berkembang pesat ke seluruh Indonesia. Ada lima sekolah yang menjadi proyek awal model penyelenggaraan SIT ini yaitu SDIT Nurul Fikri Depok, SDIT Al Hikmah Jakarta Selatan, SDIT Iqro Bekasi, SDIT Ummul Quro Bogor, dan SDIT Al Khairot Jakarta Timur. Hanya dalam tempo 10 tahun, jumlah sekolah yang berada dalam manajemen Jaringan Sekolah Islam Terpadu (JSIT) Indonesia ini sudah mencapai 1.926 unit sekolah yang terdiri dari 879 unit TK, 723 unit SD, 256 unit SMP, dan 68 unit SMA.

Gerakan dakwah fenomenal yang berkembang pada era mutakhir panggung Islam Indonesia adalah gerakan pendidikan melalui Sekolah Islam Terpadu (SIT) yang tersebar di seluruh Indonesia. Sekolah ini memiliki afiliasi pada gerakan tarbiyah dan gerakan masjid kampus serta LDK tahun 1980-an yang dengan demikian dipengaruhi semangat Ikhawanul Muslimun.

SIT mengintegrasikan pendidikan umum dan agama dalam suatu jalinan kurikulum, pembelajaran, dan lingkungan terpadu dalam usaha membangun sekolah bermutu layaknya sekolah-sekolah kelas dunia atau berstandar internasional. "Inspirasi membangun sekolah Islam bermutu didorong keinginan mendirikan sekolah yang bebas dari sekularisme," kata Sukro Muhab, Ketua JSIT Indonesia. Tingginya minat masyarakat menyekolahkan putra-putrinya ke SIT tidak lepas dari tiga kunci utama keberhasilan proses pendidikan di SIT: *Pertama*, niat dan dedikasi pendidik di SIT berpijak pada motif menggapai ridha Allah SWT semata. *Kedua*, kepercayaan dan harapan yang tinggi dari orang tua kepada SIT. *Ketiga*, dukungan masyarakat, pemerintah, dan pihak lain bagi kebangkitan sekolah Islam bermutu.

Akhir-akhir ini, model SIT menjadi fenomenal bukan hanya di Indonesia bahkan juga di kawasan Asia Tenggara. Semangat para orang tua menyekolahkan anak-anaknya, terutama dari kalangan menengah dan atas, tidak lepas dari prinsip SIT yaitu menolak sekularisme dalam filosofi pendidikan. Karena konsepnya yang terpadu, SIT menolak dikotomi antara pendidikan agama dan sekuler. Sebagai sekolah yang dikelola oleh para aktifis gerakan dakwah, berbeda dengan sekolah umum. Para penyelenggara SIT adalah kalangan Muslim terdidik yang memiliki kesadaran Islam yang tinggi yang diwariskan dari semangat para aktifis dakwah gerakan masjid kampus, LDK dan gerakan tarbiyah. Semangat dan motivasi

agama yang kuat dari pengelolaan SIT tak lepas dari semangat awal gerakan dakwah mereka dengan slogan seperti *"back to the mosque,"* "Islam adalah solusi," dan Islam sebagai alternatif."

Sebagai sekolah yang lahir dari misi dan cita-cita dakwah, prinsip dasar SIT pun tak lepas dari tujuan dakwah. Pandangan SIT terhadap sekolah umum misalnya: (1) Hasil pendidikan dewasa ini cenderung menjadikan manusia yang lebih mementingkan kehidupan pragmatis, hedonis dan materialis. (2) Sosok manusia yang diharapkan sistem pendidikan kini dan mendatang adalah insan yang religius, berkepribadian, cerdas, kreatif, sehat dan bermanfaat bagi masyarakat dan bangsa, sehingga mampu berfungsi sebagai hamba Allah dan khalifah di atas bumi. (3) Sistem pendidikan yang paling efektif untuk memenuhi harapan adalah sistem pendidikan terpadu. Sedangan konsep kurikulum SIT adalah "kurikulum nasional yang diwarnai dengan nilai-nilai Islam melalui penambahan bidang studi keislaman baik secara terpisah maupun terintegrasi." Dan hasil yang ditargetkan dari peserta adalah: memiliki aqidah yang benar, beribadah secara benar, berakhlak mulia, terampil membaca Al-Qur'an, berakal budi yang cerdas, berbadan sehat dan kuat, dekat dan cinta pada Al-Quran, bertindak kreatif (terampil, mandiri dan bertanggung jawab), bersikap positif (santun, toleran, jujur, berani, disipilin, rajin, cinta kasih sesama. Dari penjelasan di atas, nampak semangat dan tujuan SIT sangat berbeda dengan sekolah-sekolah umum yang dikenal di Indonesia sehingga diharapkan memiliki lulusan yang juga berbeda.

Konsep kurikulum SIT adalah "kurikulum nasional yang diwarnai dengan nilai-nilai Islam melalui penambahan bidang studi keislaman baik secara terpisah maupun terintegrasi." Dan hasil yang ditargetkan dari peserta adalah: memiliki aqidah yang benar, beribadah secara benar, berakhlak mulia, terampil membaca Al-Qur'an, berakal budi yang cerdas, berbadan sehat dan kuat, dekat dan cinta pada Al-Quran, bertindak kreatif (terampil, mandiri dan bertanggung jawab), bersikap positif (santun, toleran, jujur, berani, disipilin, rajin, cinta kasih sesama.

Di tengah-tengah krisis dan dekadensi moral masyarakat yang sebagiannya melanda para pelajar sekolah seperti banyak kasus tawuran, pergaulan bebas (pesta seks remaja, perzinahan, praktek aborsi), perkosaan, pemalakan atau premanisme pelajar *(bullying)* hingga pembunuhuan, hadirnya SIT yang sangat menekankan pendidikan agama dan akhlak menjadi angin segar dan daya tarik yang kuat bagi para orang tua untuk menyekolahkan anak-anak mereka ke SIT.

Hingga dewasa ini, sekolah pendidikan umum di Indonesia berada dalam dilema yang berat karena ketakmampuannya mengatasi dekadensi moral para pelajar sekolah yang tak kunjung berhenti yang disebabkan banyak faktor, dari mulai lemahnya pendidikan agama di rumah dan di sekolah, absen keteladanan orang tua, guru dan pemerintah hingga pengaruh buruk globalisasi melalui alat-alat elektronik dan teknologi informasi, terutama televisi dan internet. Masalah ini diperumit oleh sikap sering saling menyalahkan antara para ahli pendidikan, pihak sekolah dan pemerintah atas kondisi 'lingkaran setan' yang sulit dicari ujung pangkalnya itu.

Dalam konteks inilah, kehadiran SIT dengan tawaran pendidikan terpadunya yang dikelola melalui konsep , membuat sekolah-sekolah IT di seluruh Indonesia laku keras dan menjadi pilihan banyak orang tua. Uang masuk dan SPP yang

mahal, yang sering tampak tak wajar, tidak menjadi persoalan para orang tua. Sekolah-sekolah Islam Terpadu tetap diburu masyarakat di manapun berada. Tampaknya, muncul kesadaran para orang tua bahwa dekandensi moral remaja yang tak ada tanda-tanda menurun sangat mengkhatirkan para orang tua dan kualitas pendidikan anak serta masa depan mereka adalah aset yang jauh lebih penting dari sekadar nilai uang.

Peranan Majlis Taklim

Selain tiga fenomena di atas, yang tak kalah pentingnya adalah gerakan dakwah masjid yang yang lebih populer di masyarakat dan tak ditemukan di negeri-negeri Muslim lain yaitu kelompok majlis taklim. Majlis taklim adalah semacam *"vernacular religion,"* sebuah kekayaan religio-kultural khas Islam Indonesia. Kelompok pengajian yang tersebar di seluruh Indonesia ini, uniknya mayoritas diikuti oleh ibu-ibu, bahkan di banyak majlis taklim jama'ahnya seratus persen perempuan. Laki-laki, kalau bukan ustadznya, hanya partisan, penggembira atau pendukung. Majlis taklim adalah forum religio-kultural yang paling populer karena berbasis di masjid-masjid masyarakat yang jutaan jumlahnya di Indonesia. Sebagaimana jutaan jumlah masjid di Indonesia, maka jutaan majlis taklim pun hidup dan berkembang dari masjid-masjid kecil hingga masjid-masjid besar, di pedesaaan-pedesaan hingga wilayah-wilayah perkotaan.

Majlis taklim adalah semacam "*vernacular religion,*" sebuah kekayaan religio-kultural khas Islam Indonesia. Majlis taklim adalah forum religio-kultural yang paling populer karena berbasis di masjid-masjid masyarakat yang jutaan jumlahnya di Indonesia. Kelompok-kelompok majlis taklim adalah kelompok dakwah yang efektif dan memiliki potensi besar dalam menyemarakkan dakwah Islam.

Kelompok-kelompok majlis taklim adalah kelompok dakwah yang efektif dan memiliki potensi besar dalam menyemarakkan dakwah Islam. Karena potensinya ini, majlis taklim sangat rentan dimobilisasi untuk kepentingan politik. Misalnya, pada tanggal 22 Juni 2009, Tuty Alawiyah, Ketua Badan Kontak Majlis Taklim (BKMT) se-Indonesia menyatakan dukungannya pada pasangan calon presiden dan wakilnya, Jusuf Kalla dan Wiranto, dalam Rakernas BKMT yang diikuti pengurus dari 31 provinsi di Indonesia. Dengan demikian, berarti 18 Juta anggota jamaah Majelis Taklim se-Indonesia mendukung pencalonan pasangan yang diakronimkan dengan JK-Win ("Win" adalah kependekan dari Wiranto sebagai slogan kampanye yang bermakna "menang"). Kalla saat itu sebagai wakil presiden SBY, Ketua Umum Partai Golkar dan Ketua Palang Merah Indonesia (PMI).[66] Tuti beralasan, majlis taklim bukan berarti diarahkan pada politik praktis, tetapi lebih oleh tuntutan agama untuk memilih presiden dan wakil presiden yang bisa membawa aspirasi umat Islam dengan pemahaman keislamannya yang

baik.[67] Namun demikian, ia tidak bisa menjamin akan menang karena pilihan tetap diserahkan kepada masing-masing pribadi masyarakat untuk menentukan siapa calon yang dianggap paling pantas.

Majelis taklim lahir, tumbuh dan berkembang di masyarakat dari kebutuhan akan pembinaan keluarga Muslim, pendidikan Islam dan pelaksanaan dakwah. Karena kuat hubungannya dengan keluarga, aktifis majlis taklim umumnya adalah kaum ibu yang konsern pada pendidikan agama di keluarga dan di masyarakat, walaupun seringkali materi pengajian majlis taklim tidak menyentuh masalah kehidupan konkrit sehari-hari. Pendiri majlis taklim adalah individu-individu (ustadz, kiayi), pengurus masjid, pengurus madrasah atau meunasah, kalangan profesi, organisasi keagamaan, atau kelompok masyarakat lainnya. Pengelolaan majlis taklim selama ini ada yang di bawah pengurus masjid, instansi, kantor, organisasi keagamaan atau lembaga majelis taklim itu sendiri. Majelis taklim di Indonesia sudah menjadi bagian dari kehidupan sosial masyarakat sebagai tempat pengajaran atau pendidikan Islam non-formal sehingga tidak terikat oleh waktu, sifatnya terbuka bagi siapa saja dari berbagai strata sosial. Tempat penyelenggarannya fleksibel seperti di masjid, mushalla, rumah, kantor, gedung, aula dan sebagainya. Fungsinya sebagai lembaga dakwah dan pendidikan non-formal membuat majlis ini mampu bertahan dan sangat dekat dengan masyarakat.

Majelis taklim di Indonesia sudah menjadi bagian dari kehidupan sosial masyarakat sebagai tempat pengajaran atau pendidikan Islam non-formal sehingga tidak terikat oleh waktu, sifatnya terbuka bagi siapa saja dari berbagai strata sosial. Tempat penyelenggarannya fleksibel seperti di masjid, mushalla, rumah, kantor, gedung, aula dan sebagainya. Fungsinya sebagai lembaga dakwah dan pendidikan non-formal membuat majlis ini mampu bertahan dan sangat dekat dengan masyarakat.

Majlis taklim sangat banyak jumlahnya dan berkembang luas karena mudah didirikan dan memberikan banyak hal. Selain sebagai forum pengajian, memakmurkan masjid, media silaturahmi, sarana pendidikan agama non-formal, juga memiliki fungsi sosial dan rekreatif. Ibu-ibu yang berstatus rumah tangga jadi memiliki kegiatan rutin apakah di masjid sekitar rumahnya, di kelompok aktivitas ibu-ibu, organisasi keperempuanan atau di kantor suaminya. Ibu-ibu karir yang sibuk dengan pekerjaannya menjadi memiliki sarana untuk bersilaturahmi dengan tatangga dan masyarakatnya. Lain kata, majlis taklim adalah ruang yang aman bagi perempuan untuk keluar dari rutinitas mereka di areal domestik.

Karena jumlahnya yang sangat banyak tersebar di masyarakat dan memiliki potensi besar untuk pengembangan masyarakat, dibutuhkan koordinasi antar sesama majlis taklim untuk memaksimalkan fungsinya. Maka, tanggal 1 Januari 1981 dibentuklah Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) oleh Prof. Dr. Tuty Alawiyah, Rektor Universitas Islam Asy-Syafi'iyah Jakarta sebagai kesepakatan lebih dari 735 Majelis Taklim yang ada di wilayah Jakarta dan sekitarnya. Secara organisatoris, BKMT kemudian berkembang ke seluruh wilayah Indonesia dan mencapai ribuan anggota dengan jutaan orang jama'ahnya yang tersebar di 33 propinsi. Untuk mengembangkan potensi-potensi ekonomi majlis taklim, BKMT kemudian mendirikan organisasi Perhimpunan Usaha Wanita (PUSPITA) yang mempunyai sekitar 400 buah Koperasi Jamaah (KOMAH) yang bernaung

di bawah induk Koperasi Jamaah (IKOMAH) BKMT Pusat. Selain di bawah koordinasi BKMT ada juga kelompok majlis taklim di bawah koordinasi BKMM (Badan Koordinasi Majelis Taklim).

Seiring berjalannya waktu, majelis taklim semakin berkembang biak dengan jumlahnya yang terus bertambah dari tahun ke tahun di seluruh Indonesia. Tahun 2006, jumlah majelis taklim terdapat 153.357 dengan jumlah jama'ah 9.867.873 orang. Tahun 2008, menjadi 161.879 dengan jumlah jama'ah 9.670. 272 (Dirjen Pendidikan Islam Kementrian Agama RI 2006-2008). Tentu saja, jumlah ini hanya yang terdata, yang tidak terdata jauh lebih banyak. Ratusan ribu majlis taklim aktif dan berkembang di masyarakat. Seperti diakui seorang ibu muda aktifis majlis taklim di Bandung, Hannah Neng, jumlah majlis taklim laksana buih di lautan. "Majlis ta'lim yang berada di komplek yang saya tinggali saja sebagian besar tidak terdaftar. Hampir semua RT memiliki majlis ta'lim sendiri. Sehingga dalam seminggu ibu-ibu setiap sore bisa menghadiri majlis ta'lim dengan berkeliling…Majlis ta'lim yang terdaftar biasanya yang berada di kota-kota besar atau di daerah yang dekat dengan pusat pemerintahan. Bagi majlis ta'lim yang berada di pelosok sebagian besar tidak terdaftar padahal jumlahnya sangat banyak." (*Kompasiana*, 11 Februari 2012). Kesaksian Hannah adalah seorang dari jutaan ibu yang aktif di majlis taklim di Indonesia. Bila di Bandung terdapat ratusan kompleks perumahan, berarti ada ratusan kesaksian Hannah yang lain tentang banyaknya majlis taklim yang tidak terdaftar. Lalu, berapa jumlahnya se-Jawa Barat, se-pulau Jawa, dan se-Indonesia?

Majlis taklim dalam pengertian "majlis ilmu" atau "kelompok pengajian" adalah fenomena universal, tetapi majlis taklim dalam kemasan lokal (hanya ibu-ibu, diiringi nadzaman/shalawatan, menggunakan speaker yang saling bersahutan di udara) adalah sebuah cita rasa Nusantara.

Walhasil, majlis taklim dalam pengertian "majlis ilmu" atau "kelompok pengajian" adalah fenomena universal, tetapi majlis taklim dalam kemasan lokal (hanya ibu-ibu, diiringi nadzaman/shalawatan, menggunakan *speaker* yang saling bersahutan di udara) adalah sebuah cita rasa Nusantara. Sebuah *local genius* yang diproduksi dari kekayaan kultural Islam Indonesia. Majlis taklim adalah sebuah agama vernakular yang akrab, merakyat, egaliter, demokartis yang memenuhi kebutuhan relijiusitas masyarakat, terutama ibu-ibu yang membutuhkan agama sebagai fundasi pendidikan di keluarganya. *Wallahu 'alam![]*

Moeflich Hasbullah

Endnotes

1 Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, *A History of the Propagation of the Muslim Faith,* Second Edition, Revised dand Enlarged, (London Constable & Company Ltd., 1913), hal.10.

2 Arnold, *The Preaching of Islam*,.....hal.10.

3 Lathrop Stoddard, *The New World of Islam*, (Chapman and Hall, LTD, London, 1922), hal.1.

4 "Penyebaran agama ini dengan sangat cepat ke sebagian besar penduduk bumi disebabkan beberapa aspek, sosial, politik dan agama: tetapi dari semua ini, salah satu faktor yang sangat kuat berpengaruh yang membuahkan hasil yang mengagumkan adalah semangat tak kenal lelah para pendakwah Muslim, yang nabinya sendiri sebagai contoh teladan, telah menghabiskan usianya untuk menyeru orang-orang yang belum beriman." Lihat Arnold, *The Preaching of Islam*,.....hal.11.

5 Wawancara situs *Islam Indonesia* dengan Peter Carey, 27 Januari 2014.

6 Bernard H.M. Vlekke, *Indonesia. Sejarah Nusantara*, (Jakarta: KPG bekerjasama dengan Freedom Institute, 2008) hal.92-93.

7 Buku Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia* ini cukup banyak kelemahannya. Menurut Taufik Abdullah karena tak memakai sumber-sumber primer, kecil membicarakan peranan Sumatra, mengabaikan peringatan Resink tentang regio-sentrisme dan tidak berdasarkan riset yang mendalam (2008: xxvii, xxxii). Karenanya, anjur Taufik, walapun buku Vlekke ini lumayan tapi tak perlu direkomendasikan untuk dibaca.

8 Fakta membuktikan salah sebuah teori. Lawan dari verifikasi. Bila fakta terbalik dari teori berarti teori yang gugur. Popper menolak verifikasi dan mengajukan falsifikasi. Fungsi teori bukan hanya verifikasi tetapi juga penting adalah falsifikasi. Lihat Karl R. Popper, *Gagalnya Historisisme*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

9 Bagi Marx, pertentangan kelas adalah inti dari materialisme historis. Marx membagi dua jenis konflik kelas: *"Class in itself"* dan *"class for itself."* Yang pertama adalah kelas tanpa kesadaran dimana sekelompok orang dengan posisi, kedudukan dan kepentingan yang sama menempati sebuah kelas secara alamiah. *Class in itself* tidak melahirkan gerakan sosial dan mobilisasi politik karena tidak ada kesadaran kelompok didalamnya. Sedangkan *class for itself* adalah kelas dengan kesadaran. Sekelompok orang dengan posisi, kedudukan dan kepentingan yang sama, menempati sebuah kelas yang sama, memiliki kesadaran bersama, membentuk gerakan bersama untuk kepentingan bersama kelas itu (lihat Haralambos and Holborn, 1995). Tentu saja, materialisme historis Marx adalah abstraksi masyarakat Eropa abad ke-19 yang tidak relevan dengan masyarakat Muslim yang harus dijelaskan oleh filsafat sejarah Islam. Untuk filsafat sejarah Islam lihat diantaranya Charles Issawi, *Filsafat Islam tentang Sejarah. Pilihan dari Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun dari Tunis (1332-1406)*, (Djakarta: Tintamas, 1962); Abdul Hamid Shiddiqi, *Islam dan Filsafat Sejarah* (Tafsir Al-Tarikh), (Jakarta: Media Dakwah, 1983).

10 Johan Hendrik Meuleman, "Dakwah," competition for authority, and development, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 167, No. 2/3 (2011), hal.236.

11 Pemrakarsanya adalah Sayid Muhammad Al-Fachir, Sayid Muhammad bin Abdullah bin Sjihab, Sayid Idrus bin Ahmad dll. Jami'atul Khair kemudian mendirikan sekolah dan mengundang guru dari Sudan yaitu Syekh Ahmad Syurkati.

12 Berdasarkan kecenderungannya, studi agama-agama *(religious studies)*, membagi agama kepada dua: *"expansive"* dan *"contractive religion"*. Lihat Frank Gaetano Morales, "Expansion and Contraction: A Comparative Analysis of Hinduism and Islam from a Religious Studies Perspective," *THE NAIMISHA JOURNAL*, January-March 2002: Volume 2, Number 1, 2002, hal.1. Kecenderungan ekspansif terdapat pada agama-agama samawi mengingat pesan agama ditujukan untuk seluruh manusia dimana klaim kebenaran yang bersifat profetik disampaikan dalam bahasa sehari-hari. Lihat Moh. Ali Aziz, dkk, *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi*, (Pustaka Pesantren, 2005), hal.86. Secara tak terhindarkan, ini kemudian menjadi sumber konflik baik dalam kalangan intra maupun antar umat beragama terutama ketika teks ajaran agama ditafsirkan secara serampangan dan klaim kebenaran dibarengi dengan ungkapan yang menyinggung atau melecehkan kelompok atau agama lain sehingga menimbulkan kebencian bahkan permusuhan.

13 Karena itulah, sejarah penyebaran Kristen dan Islam penuh dengan catatan konflik dari masa klasik hingga modern. Keduanya sering berhubungan dalam relasi yang tidak nyaman selama berabad-abad: konflik-konflik awal ketika Islam menyebar ke Eropa, dua ratus tahun Perang Salib, kolonialisme Eropa ke masyarakat-masyarakat Muslim, proyek orientalisme, sikap dan kebijakan Amerika Serikat terhadap dunia Islam terutama di Timur Tengah hingga yang paling mutakhir, isu terorisme. Kontak panjang sejarah ini telah menghantarkan pada pembentukan *image* dimana yang satu mencurigai yang lain sepanjang sejarah. Saling kecurigaan itu, dalam pandangan Kristen, perkembangan Islam tidak hanya secara historis dikagumi tapi juga dilihat sebagai agama yang berbahaya dan menakutkan dunia yang mengancam eksistensi Kristen dan hegemoni Barat. Dunia Islam di sisi lain, melihat Barat-Kristen juga memiliki program kristenisasi dan orientalisme yang telah berfungsi sebagai senjata intelektual Kristen dan Barat untuk melemahkan Islam melalui pengkaburan ajaran-ajaran Islam dan memisahkan kaum Muslimin dari Islam. Seperti diakui Bernard Lewis (1993), relasi Islam–Kristen yang sangat panjang ini telah diwarnai damai dan juga konflik dan permusuhan. Lebih dari 1.400 tahun, sejak meluasnya imperium dan peradaban Islam ke pantai-pantai timur dan barat Mediteranian, sebetulnya Islam dan Kristendom telah hidup berdampingan. Pada kesempatan lain, Lewis juga mengakui kenyataan bahwa, "selama berabad-abad, bahkan milenium, hubungan antara keduanya menunjukkan satu pola saling menaklukan dan saling menyerang." Ketegangan itu, ditambah mitos-mitos dan mispersepsi yang banyak mewarnai sejarah hubungan Islam-Kristen yang masih terjadi hingga kini. Salah satu gejala ini dapat ditemukan dalam konteks orientalisme. Secara umum, menurut sarjana Muslim dan non-Muslim sendiri, para orientalis telah menciptakan–meminjam istilah Lewis– "polusi intelektual" dalam pemikiran Islam berdasarkan motif-motif tersembunyi orientalisme dan keterbatasan kapasitas pemahaman Islam mereka. Lihat, Bernard Lewis, *Islam and the West*, (Oxford University Press, 1993), hal.vii.

14 Banyak ahli melihat konflik sosial, selain tak terhindarkan juga positif. Konflik tidak selamanya berkonotasi buruk, tapi bisa menjadi sumber pengalaman positif (Stewart & Logan, 1993:342). Tak satupun masyarakat tidak pernah mengalami konflik baik antar anggotanya atau dengan kelompok lainnya. Secara sosiologis, konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilangnya masyarakat itu sendiri. Dari sekian banyak pandangan para ahli, Robbins (1974) menjelaskan tiga macam pandangan tentang konflik: *Pertama*, pandangan tradisional *(traditional view)* yang melihat konflik sebagai sesuatu yang buruk, negatif, merugikan dan harus dihindari. Konflik jenis ini terjemahan dari *violence, destruction* dan *irrationality* yang terjadi akibat komunikasi yang buruk, kurang kepercayaan, tidak ada keterbukaan.*Kedua*, pandangan hubungan manusia *(human relation view)*. Pandangan ini melihat konflik sebagai hal yang wajar terjadi di dalam kelompok atau organisasi. Konflik tidak dapat dihindari karena di dalam kelompok atau masyarakat pasti terjadi perbedaan pandangan atau pendapat.Disini konflik harus dicari manfaatnyauntuk mendorong peningkatan kinerja, motivasi, inovasi atau perubahan di dalam kelompok atau masyarakat. *Ketiga*, pandangan interaksionis (*interactionist view*). Berbeda dengan dua di atas, pandangan ini justru mendorong suatu kelompok atau masyarakat untuk terjadinya konflik. Ini karena kelompok, organisasi atau masyarakat yang kooperatif, tenang, damai, dan serasi cenderung menjadi statis, apatis, tidak aspiratif, dan tidak inovatif. Karenanya, menurut pandangan ini, konflik perlu diciptakan dan dipertahankan pada tingkat minimum secara berkelanjutan agar anggota sebuah komunitas tetap semangat, kritisdan kreatif.

15 Banyak pandangan optimis melihat potensi besar Islam Asia Tenggara yang mendorong prospek kawasan yang dihuni oleh bangsa Melayu ini. Asia Tengara dianggap potensial untuk memimpin masa depan peradaban Islam dunia. Azyumardi menulis *Kebangkitan Islam akan Muncul dari Melayu* (1996); Esposito menulis *Islam's Southeast Asia Shift, A Success that could lead renewal in Muslim world* (1997); Bassam Tibi menulis '*Indonesia, A Model for the Islamic Civilization in Transition to the 21th Century*, Hasbullah menulis *Krisis Sosial Ekonomi dan Revivalisme Islam Asia Tenggara* (1999) dan *Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam yang Sedang Bergeser* (2002). Untuk bacaan tentang

kebangkitan Islam Asia Tenggara, lihat Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1988 dan Saiful Mujani (ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam Asia Tenggara* LP3ES, 1993. Untuk kajian prospek dan masa depan Islam Asia Tenggara, lihat Moeflich Hasbullah (ed.), *Asia Tenggara dan Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, (Fokus Media, Bandung, 2003).

16 George Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, Australian National University Press, Canberra, 1975, hal. 253.

17 Clark. D Neher, *Politics in Southeast Asia*, Schenkman Publishing Company, Inc., Cambridge, Massachusetts, 1981.

18 Uka Tjandrasasmita (ed), *Sejarah Nasional Indonesia III*. Edisi ke 4, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Jakarta: Balai Pustaka, 1993, hal.26-27.

19 Arnold, *The Preaching of Islam*,…..hal.317.

20 Sebuah penggambaran *(depiction)* dalam sosiologi yang membagi dunia kepada kelompok dominan (negara-negara industri kapitalis) dan kelompok lain yang terutama berada di dunia ketiga yang secara politik dan ekonomi posisinya lemah. Ketika pada abad ke-20, negara-negara dunia ketiga mengalami industrialisasi, sentralisasi politik dan memiliki organsasi-organisasi politik sipil seperti Eropa Selatan, Amerika Latin dan negara-negara Asia, tahun 1970an, Wallerstein (1974) kemudian mengenalkan istilah "semi-periphery". Lihat David Jary & Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, Second Edition, HarperCollinsPublishers, 1995, hal. 67. Ketika penggunaan istilah ini meluas, beberapa orientalis menggunakan "Islam periferal" untuk menggambarkan Islam Asia Tenggara yang berada jauh dari pusat (Arab, Timur Tengah). Penggunaan ini bagi dunia Islam sudah banyak dikritik seperti oleh Najib Al-Attas, Hussein Alatas dan Nikki Keddie. Bahwa Islam bukan soal wilayah geografis tapi ajaran. Azyumardi mengkritik penggunaan istilah ini: "Bahwa Islam Asia Tenggara adalah periferal secara geografis mungkin benar. Tetapi, Islam di Asia Tenggara periferal dari segi ajaran harus diuji secara kritis". Lihat Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara. Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Rosda Bandung, 1999, hal.5-15. Konsep "periferal" berdampak luas pada "ilegalisasi" budaya Islam. Banyak kalangan (orientalis maupun kalangan internal Muslim sendiri) menganggap "Islam yang asli" adalah Islam Arab yang berwarna Wahhabi. Khazanah kebudayaan Islam yang kaya dan luas di luar dunia Arab dianggap budaya Islam periferal yang tidak asli, sinkretis, campur aduk dll. Inilah yang membuat Geertz menyebut tradisi abangan di Jawa atau Islam kejawen sebagai tradisi Hindu yang tidak berasal dari Islam. Pandangan Geerzt banyak menuai kritik terutama dari Hodgson (1974) dan kemudian diikuti oleh para sarjana lain. Lihat Marshall G.S.Hodgson, *The Venture of Islam*. *Conscience and History in A World Civilization*. Vol. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1974, hal.551. Adapun tentang Islam Jawa sesungguhnya adalah budaya Islam, lihat Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Penerbit Teraju, 2003; Mark R Woodward, *Islam Jawa. Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, LKiS, 1999; Mark R Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2010.

21 Lihat Coedès, *The Indianized States,*…….

22 Lihat Arnold, *The Preaching of Islam*,….. Harry W Hazard, *Atlas of Islamic History*, Princeton University Press, 1954; W. P. Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya, Compiled from Chinese Sources* [Paperback], C.V. Bhratara, 1960; Muhammad Naguib Syed Al-Attas, *Preliminary statement on a general theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Siri Pengetahuan Umum DBP Publis her, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969; G.E.Gerini, *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay Archipelago)*, Asiatic Society Monographs, No.1, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, New Delhi, 1974; dan A.Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia. Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh*, PT. Al-Ma'arif, 1993.

23 Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern*, Gadjah Mada University Press, 1993, hal.3.

24 Lihat Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia,…*hal.14; Tjandrasasmita (ed), *Sejarah Nasional,…*hal.1. lihat juga Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The Umma Below the Wind*, RoutledgeCurzon, London and New York, 2003.

25 Tjandrasasmita (ed), *Sejarah Nasional,…*hal.180
26 Tjandrasasmita (ed), *Sejarah Nasional,…*hal.181
27 Kesimpulan Azyumardi tersebut setelah dalam 17 halaman ia melakukan penilaian ulang atas teori-teori kedatangan Islam (2013: 2-19). Karena pembahasan dalam *Jaringan Ulama* tersebut adalah rekonstruksi akademik "terakhir" yang luas melalui kajian disertasi berdasarkan sumber-sumber otoritatif yaitu pandangan para sarjana dan sejarawan tentang polemik masuknya Islam ke Nusantara, maka kesimpulan "abad ke-7" dan "dari Arabia" adalah kesimpulan yang paling *up to date,* walaupun itu menegaskan ulang dan memperkuat hasil seminar tahun 1963 di Medan (Hasymi 1963). Yang perlu dibedakan adalah "pengaruh kemudian" atau "gelombang Islam besar-besaran" yang memang terjadi pada abad-abad berikutnya yaitu abad ke-14-16. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama. Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VXII & XVIII. Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Edisi Perenial, Kencana Prenada Media Grup, 2013, hal.12.
28 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, *Volume Two: Expansion and Crisis*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, hal.133.
29 Tentang aspek-aspek internasional yang menjadi penunjang suksesnya islamisasi di Nusantara, lihat Moeflich Hasbullah, *King, Identity and Islamization: Psycho-social Aspects of Religious Conversion in Southeast Asia in the 15-17 Centuries* (2009), atau *Perdagangan, Internasionalisme dan Konversi Agama* (2012).
30 A.H., Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," *JSAH*, Vol. 2, No.2, (July 1961), hal. 10-23.
31 Lihat Azyumardi Azra, "Wali Songo, Esoterisme Islam dan Politik," kolom *Majalah Gatra*, 22 Desember 2001.
32 Historiografi tradisional tentang sosok seorang tokoh umumnya ditulis setelah lama tokoh itu wafat. Sumber tertua tentang sejarah Sunan Gunung Jati misalnya baru ditemukan 152 tahun setelah wafatnya yaitu naskah *Carita Purwaka Caruban Nagari* ditulis tahun 1720 oleh Pangeran Arya Cerbon. Yang harus difahami, ulama tidak pernah menuliskan aktifitas dakwahnya sendiri, atau menyuruh kepada "sekretarisnya," untuk menjadi memoir, agar dikenal apalagi menjadi populer. Dalam dakwahnya, ulama tidak pernah peduli dengan pencatatan daerah mana saja yang sudah masuk Islam, kapan tahun masuknya, berapa jumlahnya, apalagi penulisannya "ilmiah" atau tidak. Bila pun ada, kisah dakwah penyebaran Islam itu dituliskan oleh orang lain, segenerasi atau tidak, atau perintah untuk kepentingan catatan politik kerajaan seperti merekam sejarah kebesaran kerajaan. Menuliskannya adalah minat para pembesar atau sastrawan pada zamannya yang menggunakan catatan dan daya ingat, bukan sumber dalam pengertian modern.
33 Hamzah Fansuri, seorang tokoh tasawuf yang berfaham wahdatul wujud Ibnu Arabi, yang juga seorang sastrawan yang memperkenalkan dan memasukkan bentuk syair ke dalam sastra Melayu sehingga syair-syairnya dikenal sebagai syair Melayu tertua. Karya-karya Hamzah dikenal sebagai "peletak dasar bagi peranan bahasa Melayu sebagai bahasa keempat di dunia Islam setelah bahasa Arab, Persia dan Turki Usmani" (Ensiklopedi Islam, jilid 2, hal. 78). Karya-karyanya dalam bentuk prosanya antara lain *Asrār al-'Arifin fi Bayān Ilm as-Sulûk wa Tauhîd* (Keterangan Mengenai Perjalanan Ilmu Suluk dan Tauhid), *Syarāb al-'Asyiqîn* (Minuman Orang-orang yang Mencintai Tuhan). Sedangkan karya-karyanya dalam bentuk syair antara lain *Syair Burung Pingai, Syair Burung Pungguk, Syair Perahu* dan *Syair Dagang*.
34 Al-Raniri menurut Azra (1994: 180) menulis sebanyak 29 karya. Karya-karyanya itu menyangkut berbagai aspek disiplin keislaman: tasawuf, kalam, fiqh, hadits, sejarah dan perbandingan agama. Diantara karyanya yang terkenal misalnya adalah *Al-Shirāth Al-Mustaqîm, Jawāhir Al-Ulum fi Kasyf Al-Ma'lum, Bustān Al-Salathîn, Al-Fath al-Mubîn 'ala al-Mulhidîn, Hidāyat Al-Habîb fi Al-Targhîb wa Al-Tartîb, Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān* dan lain-lain. Masih dari Aceh, 'Abd Al-Ra'uf al-Sinkili juga banyak menulis karya seperti *Mir'at Al-Thullāb fi Tasyîl Ma'rifāt Al-Ahkām Al-Syar'iyyah li Al-Malik Al-Wahhab dan Kitāb Al-Farāidh* tentang fiqh, *Tarjuman Al-Mustafid* yang terkenal tentang tafsir, *Kifāyat Al-Muhtajîn* tentang mistik dan tasawuf dan seterusnya.

35 Al-Palimbani dari Palembang menulis beberapa karyanya yang berkaitan dengan Imam Al-Ghazali yang kemudian dikenal sebagai karya-karyanya yang terkenal yaitu *Fadhā'il Al-Ihyā' li Al-Ghazāli, Hidāyat Al-Sālikīn fi Suluk Maslak Al-Muttaqīn, Sayr Al-Sālikīn ila 'Ibādah Rabb Al-'Alamīn* dan lain-lain.

36 Yusuf al-Maqassari dari Sulawesi Selatan juga menulis beberapa karya, diantaranya *Safīnat Al-Najāh, Al-Nahfat Al-Saylāniyyah, Muthālib Al-Sālikīn, Taj Al-Asrār, Al-Fawā'ih Al-Yusufiah, Zubdat Al-Asrār* dan lain-lain.

37 Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama. Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VXII dan XVIII. Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Mizan, 1994.

38 Robert W Hefner,. "Islamization and Democratization in Indonesia." dalam Robert W. Hefner and Patricia Horvatich (eds.), Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, hal.78.

39 Kasus Tanjung Priok 1984 menyimpan misteri yang besar. Sampai jatuhnya Orde Baru tahun 1998 --berarti selama 14 tahun-- kasus ini tidak terungkap alias dibungkam pemerintah. Setelah kejatuhan Soeharto --bahkan setelah ada KOMNASHAM sekalipun-- tidak juga cukup mudah untuk membongkar pembunuhan massal ini walaupun tuntutan keluarga korban dan masyarakat luas tak henti-henti menuntut kasus ini dibongkar dan agar dua perwira penting yang bertanggung jawab yaitu Try Sutrisno dan Beny Moerdani digiring ke pengadilan. Masih kuatnya pengaruh para petinggi militer dan aktor-aktor penting pemerintahan Soeharto membuat kasus ini terkatung-katung, bahkan sekarang mungkin sudah dilupakan.

40 Ali Murtopo adalah kepala Operasi Khusus (OPSUS), sebuah lembaga operasi intelijen yang terkait dengan Komando Strategis Angkatan Darat (Kostrad) yang sangat berkuasa pada tahun 1970-an. Selama masa-masa awal Orde Baru, Ali Murtopo adalah salah satu orang kepercayaan terdekat Presiden Soeharto (Robison 1986: 148-152). Dia dikenal sebagai seorang Katolik Cina diantara para penasehat terpercaya. Bersama dengan aliansi katoliknya, tahun 1970, Ali Murtopo mendirikan CSIS (Center for Strategic and International Studies). Aliansi ini sangat berperan dalam strategi dibelakang pemilu 1971 dan pembentukan Golkar. Lebih penting dari itu, Ali Murtopo dan aliansinya bertanggung jawab atas perlakuan kejam dan pencekalan terhadap tokoh-tokoh Islam dan partai politik pada tahun 1973 (Ward 1974; Boland 1971: 150-153). Singkatnya, iklim politik di awal Orde Baru menunjukkan ketegangan antara para aktifis Islam, nasionalis sekuler dan aliansi sosialis Katolik. Lihat juga Hefner,. "Islamization and Democratization,….hal.78.

41 W.F. Wertheim, "Islam in Indonesia: A House Devided," dalam Malcolm Caldwell (ed.), *Ten Years' Military Terror in Indonesia*, Spokesman Books, 1975, hal.88.

42 Perasaan minoritas di zaman merdeka ini sangat ironis jika kita mengingat bagaimana jasa dan peranan umat Islam dalam perjuangan kemerdekaan sejak zaman kolonial sampai pembubaran PKI tahun 1960-an. Sejarah Indonesia abad ke-19 menunjukkan bagaimana perjuangan gerakan kemerdekaan berbasis ideologi Islam melawan kekuasaan asing sangat berlimpah sejak Perang Jawa (1825–1930), Perang Aceh (1873–1908), pemberontakan petani di Banten tahun 1888. Kemudian pemberontakan KH. Zaenal Musthafa di Tasikmalaya, pemberontakan Cimareme Garut tahun 1917 dan banyak lagi yang lainnya dalam lingkup yang bervariasi. Untuk studi gerakan pemberontakan melawan kolonial abad XIX, lihat Sartono Kartodirjo (1966, 1978). Melihat semaraknya gerakan pemberontakan yang diprakarsai orang-orang Islam, Kahin menyimpulkan, *"one of the most important factors contributing to the growth of an integrated nationalism [which in turn facilitated] the high degree of religious homogenity that prevailed in Indonesia, over 90 percent of the population being Mohammedan"* (1970: 38). Homogenitas agama (Islam) yang berperan penting sebagai kendaraan efektif bagi gerakan-gerakan nasional, bagi Kahin, penting tidak hanya sebagai ikatan massa *(commond bond)* tetapi karena agama merupakan *"a sort of symbols as against an alien intruder and oppressor of a different religion."* Lihat George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell Paperbacks, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970, terutama Chapter II, hal. 37 – 63. Lihat juga Adam Schwarz, *Nation in Waiting. Indonesia in the 1990s,* Sydney: Allen & Unwin, 1994, hal.129-130.

43 Ruth McVey, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," dalam J.P. Piscatori (ed.), Islam in the Political Process, Cambridge: Cambridge Universty Press, 1989, hal.199.

44 Sebagai gambaran, sebagaimana dikutip Fachry Ali dari Wertheim (1956) dan Feith (1958: 32), lima tahun setelah merdeka (tahun 1950), Indonesia hanya memiliki sekitar 240 lulusan Sekolah Menengah Atas (SMA), dan hanya sedikit sekali yang mampu membaca/ berlangganan koran-koran yang berbahasa Indonesia, Belanda dan Cina.

45 Lihat Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, Cet. 1, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

46 Tentang Islam Kultural lihat misalnya, A. Syafii Maarif, "Proses Santrinisasi Politik di Indonesia" *Jawa Pos*, 15 April 1994; Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, Cet. 1, Surabaya: Risalah Gusti, 1996; Carool Kersten, 'Cosmopolitant Muslim Intellectuals and the Mediation of Cultural Islam in Indonesia,' *Comparative Islamic Studies*, Vol 7, no 1-2, 2011.

47 M.C.Ricklefs, *Mengislamkan Masyarakat Jawa. Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*, Serambi, 2012.

48 Hefner,. "Islamization and Democratization,….hal.78.

49 Jeff Lee, 'The Failure of Political Islam in Indonesia: A Historical Narrative,' *Stanford Journal of East Asian Affair*, Volume 4, Number 1, 2004, hal. 101.

50 Penelitian itu di Yogyakarta pada tahun 1990an. Mayoritas masyarakat disitu asalnya PNI dan PKI dan tidak ada sarana ibadah. Muhammadiyah kemudian masuk kesitu dan merubah masyarakat menjadi lebih Islami. Lihat juga Ricklefs, *Mengislamkan Masyarakat Jawa*,…..hal.358.

51 Studi-studi terakhir tentang abangan Jawa, bukan hanya menyimpulkan abangan telah bermetamorfosis menjadi santri dan trikotomi Geertz sudah tidak lagi relevan untuk membaca peta Islam Indonesia, tetapi belakangan banyak tulisan-tulisan yang mempertegas bahwa Islam kejawen sesungguhnya bukanlah sesuatu yang non-Islam melainkan sebuah varian kultural yang absah dalam Islam. Setelah Hodgson (1974) mengkritik Geertz, muncul para pembela Jawa mulai dari para pengkritik Geertz sendiri kemudian Woodward (1999, 2010), dan Simuh (2003) yang membuktikan bahwa kejawen sesungguhnya adalah Islam. Perpaduan Islam dan Jawa, menurut Simuh, merupakan padanan yang saling mengisi, karena sinkretik tidaknya tergantung perspektif, apalagi menggangapnya bukan Islam. "Interaksi Islam dengan budaya Minang dan Melayu membentuk perpaduan yang sintetik. Sebaliknya, interaksi antara Islam dan budaya Jawa, menghasilkan bentuk Islam yang sinkretik, akan tetapi, diperlukan kehati-hatian dalam menyikapi relativitas proses sosial ini. Misalnya, interaksi Islam dan budaya Jawa jika ditinjau dari persepktif Islam memang telah memunculkan Islam yang bercorak sinkretik. Sebaliknya, jika dilihat dari perspektif perkembangan budaya Jawa, yang terjadi adalah proses sintetik yang amat serasi" (Simuh 2003: 47). Dalam bukunya *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Simuh membahas kritis kaitan antara Islam, Jawa dan Barat sebagai suatu hubungan yang filosofis, rasional, toleran dan inklusif yang semuanya tidak menunjukkan pertentangan-pertentangan kultur yang esensial saling meniadakan. Atas usahanya ini, Fachry Ali menyatakan: "Prof Simuh adalah orang pertama yang berusaha mengklarifikasi bahwa tidak ada kontradiksi antara ajaran Islam dan kejawenisme dalam sejarah pemikiran kebudayaan di Indonesia." Selain Simuh, Woodward pun melakukan hal yang sama. Ia melacak unsur-unsur Hindu dalam tradisi Jawa dan tak menemukannya. Tak ada sistem Terevada, Mahayana, Siva atau Vaisnava kecuali hal-hal sepele. Tradisi wayang yang berdasar epik Mahabarata dan Ramayana, dimata Woodward juga tak tampak India. Ritual-ritual keraton dan mistik kejawen adalah sebuah derivasi Islam. Terlepas dari kelemahan perspektif para pembela Jawa ini, seperti dikiritik Martin van Bruinessen dan Paul Strange bahwa pembelaan budaya Jawa hanya berlandaskan sumber-sumber sekunder pada studi entografis yang terbatas, termasuk pada Woodward, usaha-usaha itu menunjukkan fenomena keinginan kuat mengintegrasikan budaya Islam dengan Islam atau perasaan ketertinggalan bila tak diidentikan dengan Islam yang dewasa ini, menurut Woodward, "Islam di Indonesia adalah sebuah realitas yang tidak dapat disepelekan … Indonesia dewasa ini adalah sebuah Indonesia yang tampak lebih Islami, dalam bentuk yang tegas dan sadar diri, dibanding

Indonesia pada penghujung periode kolonial, atau bahkan pada awal dekade 1950an." Kesimpulan Woodward sejalan dengan Ricklefs (2012) yang secara khusus melihat Jawa yang kini sudah jauh lebih Islami daripada sebelumnya. Dalam bukunya yang cukup tebal, Ricklefs membahas perkembangan islamisasi di Jawa sejak tahun 1930 sampai sekarang yang membahas kasus-kasus yang menunjukkan islamisasi yang lebih dalam di masyarakat Jawa). Lihat Ricklefs, *Mengislamkan Masyarakat Jawa*,..... hal.349-380.

52 Istilah Yudi Latif yang diadopsi dari Gramsci tentang "blok historis" *(historical block)*. "Blok luar Muslim" sebagai arus keislaman non-pemerintah, lihat Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa. Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Mizan Bandung, 2005, hal. 246-269, 531.

53 Abdul Aziz Imam Tholkhah and Soetarman (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Pustaka Fidaus, 1989, hal. 254.

54 Mentoring adalah metode pendalaman pengetahuan agama dimana para pelajar dibagi ke dalam beberapa kelompok, dan setiap kelompok dibimbing oleh seorang mentor yang umumnya adalah mahasiswa. Setiap hari minggu program ini berlangsung dan ratusan pelajar berkerudung dari berbagai sekolah umum di Bandung memenuhi lingkungan masjid, (di dalam dan di luar masjid) Salman ITB. Kegiatan mentoring Masjid Salman cukup menarik perhatian kaum Muslimin di Bandung. Para orang tua melihat program itu memberikan pendidikan moral keagamaan yang efektif dan berpengaruh bagi anak-anak mereka yang tidak sanggup diberikan di rumah maupun di sekolah-sekolah. Kegiatan mentoring ini digandrungi para pelajar karena terdapatnya tiga unsur: pendidikan agama, modernitas dan rekreasi. Pendidikan agama diselenggarakan secara populer oleh para mahasiswa aktifis masjid; ITB berfungsi sebagai simbol modernitas dimana para orang tua merasa bangga anak-anak mereka aktif mengikuti kegiatan agama di lingkungan kampus ternama; dan lingkungan Masjis Salman di wilayah Bandung utara yang asri dan nyaman sangat kental memberikan suasana rekreatif. Pada tahun 1980an, setiap hari minggu pagi, lingkungan Bandung utara benar-benar menjadi hari yang semarak oleh pemandangan ratusan pelajar dan mahasiswa yang berkerudung.

55 Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa*,……hal.537.

56 Bagi para aktifis Salman yang lain, walaupun mereka mempraktekkan ketaatan dan kesalehan beragama melalui pengamalan syari'at Islam seperti shalat, puasa, zakat, baca Qur'an dan sebagainya, dan walaupun mereka berbusana Muslimah, tapi mereka tidak eksklusif terhadap dunia modern. Agar Islam diterima di lingkungan kampus-kampus sekuler, mereka menerima nilai-nilai demokrasi, tetap menikmati dunia hiburan seperti nonton film di bioskop. Saat itu, ketika busana musliman masih dikesani eksklusif bahkan terbelakang dan sangat jarang terlihat di tempat-tempat umum, para aktifis Salman sering nonton film beramai-ramai sehingga kerudung tak jarang mewarnai suasana bioskop. Mereka juga memenuhi pusat-pusat hiburan, tempat yang bagi kebanyakan orang masih dikesani sebagai tempat-tempat negatif.

57 Daftar lengkapnya lihat Database Salman (2001)

58 Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa*,……hal.531, 533.

59 Pierre Bourdieu, *An Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, hal. 73.

60 Untuk kajian khusus tentang kelas menengah Muslim sebagai fenomena baru Islam Indonesia yang terbentuk tahun 1980-90an, lihat Moeflich Hasbullah, "Cultural Presentation on the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia," *STUDIA ISLAMIKA, Indonesian Journal for Islamic Studies*, UIN Jakarta, Volume 7, Number 2, 2000.

61 Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa*,……hal.548, 550, 553.

62 Fachri Ali, "Penari yang Baik Harus Mengerti Irama Gendang. Catatan Pengantar untuk Zainuddin MZ," dalam Zainuddin MZ, *Dakwah dan Politik. Da'i Berjuta Ummat*, Mizan Bandung, 1997, hal.20.

63 Idris Thaha, *Zainuddin MZ, Dakwah dan Politik. Da'i Berjuta Ummat*, Mizan Bandung, 1997, hal. 13.

64 Ali, "Penari yang Baik,…..28-29.

65 Nastiti Primadyastuti, "Biografi Abdullah Gymnastiar," *http://profil.merdeka.com*
66 Pada tahun 2012, Jusuf Kalla terpilih menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Dewan Masjid Indonesia (DMI) periode 2012-2017. Kalla terpilih menggantikan ketum sebelumnya, Tarmizi Taher, lewat dukungan 30 dari 33 Pimpinan Wilayah.
67 Dikutip dari *Kompas.com*, 22 Juni 2009.

BAB X

Gerakan Islam Kampus: Sejarah dan Dinamika Gerakan Mahasiswa Muslim

Dalam sejarah Indonesia, tercatat ada tiga periode penting menyangkut gerakan Islam oleh kalangan pemuda dan mahasiswa. Pertama, masa pergerakan, gerakan tersebut dicirikan dengan berdirinya kelompok kajian Islam di kalangan kaum muda terpelajar, yakni Jong Islamieten Bond (JIB) dan Studenten Islamic Studiesclub (SIS). Kedua, masa kemerdekaan, di mana muncul gerakan mahasiswa dengan semangat nasionalisme dan keislaman, yakni Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM)—dua terakhir ini adalah organisasi mahasiswa di bawah masing-masing ormas NU dan Muhammadiyah. Terakhir, perode 1980-an hingga kini, di mana muncul gerakan mahasiswa dengan semangat Islamisme yang tinggi, seperti Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI).

Tiga periode penting dalam gerakan Islam oleh kalangan pemuda dan mahasiswa di Indonesia. Pertama, masa pergerakan, berdirinya kelompok kajian Islam di kalangan kaum muda terpelajar. Kedua, masa kemerdekaan, munculnya gerakan mahasiswa dengan semangat nasionalisme dan keislaman. Ketiga, periode 1980-an kini muncul gerakan mahasiswa dengan semangat Islamisme yang tinggi.

Munculnya gerakan Islam di kampus ini dipicu oleh faktor yang berbeda di setiap periode. Meskipun, gerakan-gerakan itu mempunyai beberapa kesamaan terutama dalam hal pola-pola pergerakannya. Tulisan ini berusaha untuk melihat sejarah munculnya masing-masing gerakan mahasiswa Islam tersebut, aktivitas gerakan di ranah politik dan dakwah, pola perjuangannya, serta tantangan dan hambatan masing-masing.

Dengan tulisan, gerakan-gerakan Islam kampus sejak Indonesia merdeka hingga dewasa ini bisa dipetakan. Walaupun rentang waktunya cukup panjang, tulisan ini berusaha melihat benang merah dari berbagai gerakan mahasiswa Islam tersebut, dan kemudian bisa diambil hikmahnya sebagai pelajaran bagi akademisi dan juga aktivis gerakan kemahasiswaan di masa-masa yang akan datang.

Gerakan Mahasiswa Muslim: Beberapa Perspektif Penjelasan

Secara umum bisa dikatakan bahwa gerakan Islam (termasuk gerakan Islam kampus) muncul sebagai respon terhadap sebuah realitas sosial. Sejarah mencatat bahwa gerakan-gerakan Islam kampus muncul sebagai respon pemuda dan mahasiswa Muslim atas kondisi sosial-keagamaan dan politik yang berlaku. Perubahan sosial-keagamaan dan politik, termasuk reformasi, menuntut keterlibatan sekelompok orang yang ingin terlibat dalam perubahan tersebut.

Herbert Blummer mendefinisikan gerakan sosial sebagai usaha-usaha kolektif untuk menciptakan sebuah aturan hidup baru dalam masyarakat. Teori deprivasi relatif melihat kemunculan sebuah gerakan sosial berawal dari sekelompok orang yang tidak puas dengan perubahan sosial yang terjadi, atau termarginalisasi secara politik atau ekonomi. Teori pilihan rasional (*rational choice theory*), adalah tindakan seseorang mengarah pada suatu tujuan tertentu dan tujuan ditentukan oleh nilai atau pilihan (*preferensi*)

Herbert Blummer mendefinisikan gerakan sosial sebagai usaha-usaha kolektif untuk menciptakan sebuah aturan hidup baru dalam masyarakat.[1] Sebagai sebuah gerakan sosial, gerakan Islam kampus bertujuan untuk membuat perubahan dalam tatanan sosial di masyarakat, khususnya di kalangan mahasiswa. Gerakan Islam kampus sebagai gerakan sosial bisa dilihat dari berbagai perspektif. Teori deprivasi relatif melihat kemunculan sebuah gerakan sosial berawal dari sekelompok orang yang tidak puas dengan perubahan sosial yang terjadi, atau termarginalisasi secara politik atau ekonomi. Secara singkat, teori deprivasi relatif menjelaskan bahwa jika ada perbedaan antara yang diharapkan dan kenyataan, maka deprivasi sosial terbentuk. Deprivasi relatif ini, bila terbentuk secara kolektif, berpotensi menimbulkan enjadi sebuah gerakan sosial.[2]

Teori lain yang bisa membantu untuk mengupas dinamika gerakan Islam kampus adalah teori pilihan rasional (*rational choice theory*). Teori yang dikembangkan oleh James S. Coleman ini berprinsip bahwa keterlibatan orang-orang dalam suatu organisasi berdasarkan pilihan secara rasional, bukan emosional. Dengan kata lain, gagasan dasar teori ini adalah tindakan seseorang mengarah pada suatu tujuan tertentu dan tujuan itu ditentukan oleh nilai atau pilihan (preferensi). Para

pengikut sebuah organisasi secara rasional memahami tujuan gerakan sosial dan bagaimana mencapai tujuan mereka. Dengan teori ini, sebuah gerakan sosial dibedakan apakah mempunyai struktur primordial atau berdasarkan tujuan tertentu.[3] Dengan teori ini dinamika sebuah gerakan sosial keagamaan bisa diungkap, tidak hanya bagaimana sebuah gerakan Islam kampus muncul tapi juga keberhasilannya menggerakkan massa dan mencapai tujuan.

Gerakan-gerakan Islam di berbagai perguruan tinggi di Indonesia berdiri dan berkembang karena disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, faktor ideologis. Ideologi merupakan faktor yang sangat signifikan dalam membentuk kepribadian dan menggerakkan massa. Di berbagai perguruan tinggi, khususnya perguruan tinggi umum, gerakan Islam menjadi sebuah alternatif untuk menunjukkan identitas mahasiswa Muslim. Tidak sedikit mahasiswa Muslim terpanggil aktif di gerakan Islam kampus untuk menyebarkan pemahaman ideologis mereka. Persaingan dengan gerakan/organisasi mahasiswa agama lain dan juga organisasi non-agama menjadi faktor ideologis yang mendorong munculnya gerakan Islam di kampus. Jong Islamieten Bond (JIB), seperti akan dijelaskan nanti, muncul sebagai antitesa terhadap Jong Java yang kurang mengakomodir aspirasi mahasiswa Muslim.[4]

Gerakan-gerakan Islam di berbagai perguruan tinggi di Indonesia berdiri dan berkembang karena disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, faktor ideologis. Ideologi merupakan faktor yang sangat signifikan dalam membentuk kepribadian dan menggerakkan massa. Kedua, munculnya gerakan mahasiswa juga didorong oleh faktor politik. Ketiga, faktor globalisasi juga berpengaruh secara signifikan terhadap kemunculan dan perkembangan gerakan Islam kampus. Keempat, faktor terakhir yang menjadi pemicu munculnya gerakan Islam kampus adalah yang disebut dengan political opportunity structure (POS) atau struktur kesempatan politik.

Islam menjadi identitas yang harus ditampilkan seiring dengan munculnya identitas ideologis yang lain. Munculnya Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), yang hanya beberapa tahun setelah Indonesia merdeka, juga didorong oleh keinginan mahasiswa Muslim untuk terlibat dalam pembangunan karakter dan mental mahasiswa Muslim Indonesia. Di era kontemporer, faktor ideologis juga kental dalam mendorong munculnya gerakan Islam seperti LDK dan KAMMI. Maraknya gerakan-gerakan Islam kampus tersebut juga bisa disebut sebagai "gerakan protes" terhadap gerakan Islam kampus yang sudah ada yang dipandang berbeda haluan dan ideologis.

Kedua, munculnya gerakan mahasiswa juga didorong oleh faktor politik. Hal ini terutama berlaku untuk kasus HMI dan PMII. Di tengah maraknya gerakan organisasi nasionalis, mahasiswa Muslim merasa terpanggil untuk terlibat dalam mewarnai sikap-sikap politik, walaupun gerakan-gerakan tersebut bukan merupakan *onderbouw* dari partai politik Islam. Walaupun demikian, secara politik Islam, gerakan mahasiswa Islam tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai gerakan Islamisme karena tidak satupun dari gerakan-gerakan tersebut mendukung perjuangan Piagam Jakarta atau membawa isu Syari'ah Islam atau bahkan *Khilafah Islamiyah*.[5] LDK dan KAMMI yang terlihat paling konservatif diantara gerakan-gerakan yang lain juga tidak menyuarakan isu-isu Islamisme.

Ketiga, faktor globalisasi juga berpengaruh secara signifikan terhadap kemunculan dan perkembangan gerakan Islam kampus. Paham dan ideologi Wahhabi yang berkembang di Indonesia hingga kemudian berpengaruh

terhadap munculnya gerakan mahasiswa LDK dan KAMMI tidak bisa dilepaskan dari pengaruh globalisasi. Kemajuan teknologi informasi telah memudahkan mobilitas seseorang dari dan ke suatu negara dan tersedianya informasi secara masif, sehingga sebuah paham dan ideologi bisa berkembang secara cepat dan luas. Mahasiswa sebagai generasi yang paling mungkin bergerak (*mobile*) dan juga melek terhadap teknologi sangat memungkinkan untuk dipengaruhi sebuah paham atau ideologi.

Sidney Tarrow menegaskan bahwa menurut teori ini ada beberapa variable yang memungkinkan munculnya gerakan-gerakan sosial, (1) ketika akses ke institusi politik terbuka, (2) ketika politik tidak stabil dan stabilitas politik baru belum terbentuk, dan (3) ketika para elite politik sedang terlibat konflik.

Keempat, faktor terakhir yang menjadi pemicu munculnya gerakan Islam kampus adalah yang disebut dengan *political opportunity structure* (POS) atau struktur kesempatan politik. Sidney Tarrow menegaskan bahwa menurut teori ini ada beberapa variable yang memungkinkan munculnya gerakan-gerakan sosial, (1) ketika akses ke institusi politik terbuka, (2) ketika politik tidak stabil dan stabilitas politik baru belum terbentuk, dan (3) ketika para elite politik sedang terlibat konflik. Situasi semacam ini memberi peluang masyarakat umum untuk terlibat aktif dalam membentuk ulang (*rebuilding*) identitas nasional dalam bentuk mendirikan gerakan-gerakan sosial baik yang bernuansa agama atau tidak, termasuk gerakan agama di kampus.[6]

Terkecuali JIB, hampir semua gerakan Islam kampus di Indonesia— dari yang paling awal, HMI, hingga yang terakhir KAMMI—muncul karena struktur kesempatan politik. Negara-bangsa Indonesia yang baru terbentuk tahun 1945, ketegangan dan ketidaktabilan poltik, dan juga konflik di kalangan elit politik merupakan kondisi yang sangat kondusif akan munculnya gerakan mahasiswa Islam seperti HMI. Demikian pula kondisi Indonesia yang secara politik tidak stabil tahun 1950-an memberi kesempatan bagi mahasiswa Muslim yang kurang terakomodir dalam HMI untuk membentuk gerakan mahaswa lain yaitu PMII dan IMM. Terakhir adalah lengsernya Suharto pada tahun 1998. Kesempatan terbukanya akses poltik secara struktural memungkinkan munculnya berbagai gerakan sosial yang tidak hanya sebagai eforia politik tapi juga tuntutan ideologis.

Berbagai faktor di atas secara terpisah atau simultan telah mendorong munculnya gerakan Islam di kampus. Oleh karena itu, fenomena maraknya gerakan Islam kampus tidak bisa dilihat secara parsial karena kompleksitasitas problem sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah situasi politik misalnya tidak selalu bisa menyebabkan munculnya sebuah gerakan kalau tidak dibarengi dengan faktor pendorong yang lain.

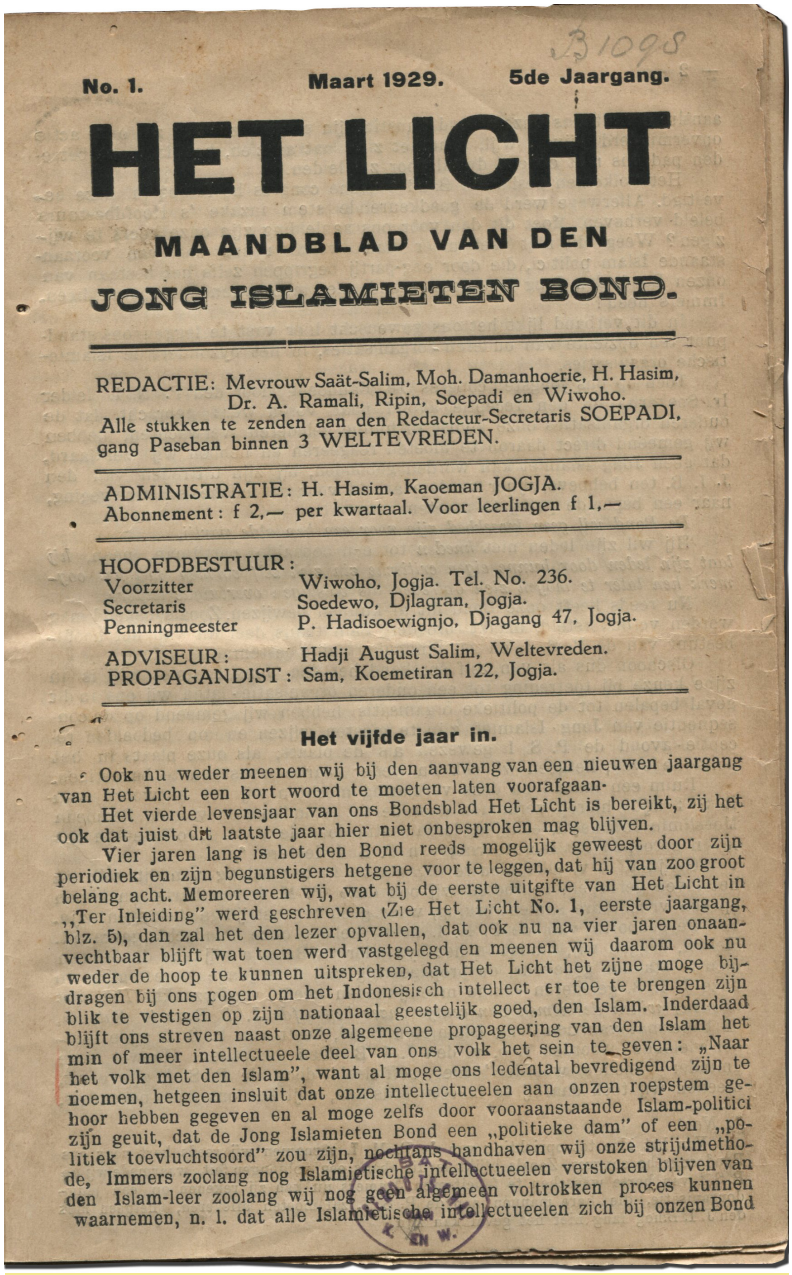
Jong Islamieten Bond (JIB): Profil Gerakan Pemuda Muslim Masa Kolonial

Berdiri di akhir-akhir masa penjajahan Belanda, JIB secara sosio-historis lahir ketika identitas negara-bangsa Indonesia belum terbentuk. Kelahiran JIB disebabkan oleh *blessing in disguise* terhadap dua hal: politik etis pemerintah kolonial Belanda dan keberadaan Jong Java. Setelah mendapatkan kritikan dari berbagai pihak tentang sistem tanam paksa yang sangat menguntungkan pemerintah Belanda, Ratu Wilhelmina akhirnya pada 17 September 1901 mencanangkan politik etis kepada masyarakat Hindia Belanda sebagai bentuk balas budi yang mencakup 3 aspek: irigasi, emigrasi, dan edukasi. Di kedua ranah pertama, kebijakan ini banyak disalahgunakan untuk keuntungan perkebunan-perkebunan milik Belanda atau milik perseorangan Belanda. Tercatat dalam sejarah bahwa politik etis telah membuat keuntungan Belanda di bidang perkebunan dan pertambangan semakin berlipat. Dengan kata lain, bahwa dalam kebijakan politik etis lebih banyak janji daripada bukti.[7]

Di ranah pendidikan, pemerintah Hindia Belanda mendirikan banyak sekolah di hampir seluruh wilayah. Mulai dari tingkat dasar, menengah, seperti *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* dan (MULO) *Algemeen Middelbare School* (AMS) hingga tingkat atas seperti *Opleidingscholen voor inlandsche Ambtenaren* (Sekolah Pelatihan untuk Pejabat Pribumi, OSVIA) dan *School tot Opleiding van Indische Artsen* (Sekolah Pendidikan Dokter Hindia**,** STOVIA). Senada dengan irigasi dan emigrasi, di ranah pendidikan ini juga banyak penyimpangan, yaitu sekolah-sekolah ini diharapkan bisa menyediakan tenaga-tenaga administratif yang murah untuk mendukung penjajahan Belanda. Politik etis inilah yang melahirkan munculnya kelompok terdidik yang kemudian tergabung dalam organisasi modern seperti Budi Utomo (1908), Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912), dan Jong Islamieten Bond (1925).[8]

Dari perspektif Islam, Nurcholish mencatat bahwa politik etis kurang berdampak pada kelompok ulama karena sikap non-kooperatif mereka. Akhirnya, pendidikan dalam kerangka politik etis menyebabkan jurang pemisah antara elit traditional priyayi dengan rakyat Muslim. Munculnya gerakan-gerakan Islam pada awal abad ke-20 lebih merupakan perlawanan rakyat dengan ideologi Islam untuk menentang hegemoni kolonial dan Cina. Oleh karena itulah maka perlawanan rakyat Islam juga berideologikan Islam sosialis.[9]

JIB juga lahir karena kekecewaan generasi muda Muslim terhadap Jong Java. Munculnya kelas terdidik di Hindia Belanda saat itu memberikan inspirasi bagi banyak pemuda untuk membentuk organisasi-organisasi kepemudaan seperti Jong Java, Jong Sunda, Jong Celebes dan lain-lain. Raden Syamsurizal (dikenal



No. 1. Maart 1929. 5de Jaargang.

HET LICHT

MAANDBLAD VAN DEN JONG ISLAMIETEN BOND.

REDACTIE: Mevrouw Saät-Salim, Moh. Damanhoerie, H. Hasim, Dr. A. Ramali, Ripin, Soepadi en Wiwoho.
Alle stukken te zenden aan den Redacteur-Secretaris SOEPADI, gang Paseban binnen 3 WELTEVREDEN.

ADMINISTRATIE: H. Hasim, Kaoeman JOGJA.
Abonnement: f 2,— per kwartaal. Voor leerlingen f 1,—

HOOFDBESTUUR:
Voorzitter — Wiwoho, Jogja. Tel. No. 236.
Secretaris — Soedewo, Djlagran, Jogja.
Penningmeester — P. Hadisoewignjo, Djagang 47, Jogja.
ADVISEUR: Hadji August Salim, Weltevreden.
PROPAGANDIST: Sam, Koemetiran 122, Jogja.

Het vijfde jaar in.

Ook nu weder meenen wij bij den aanvang van een nieuwen jaargang van Het Licht een kort woord te moeten laten voorafgaan.

Het vierde levensjaar van ons Bondsblad Het Licht is bereikt, zij het ook dat juist dit laatste jaar hier niet onbesproken mag blijven.

Vier jaren lang is het den Bond reeds mogelijk geweest door zijn periodiek en zijn begunstigers hetgene voor te leggen, dat hij van zoo groot belang acht. Memoreeren wij, wat bij de eerste uitgifte van Het Licht in „Ter Inleiding" werd geschreven (Zie Het Licht No. 1, eerste jaargang, blz. 5), dan zal het den lezer opvallen, dat ook nu na vier jaren onaanvechtbaar blijft wat toen werd vastgelegd en meenen wij daarom ook nu weder de hoop te kunnen uitspreken, dat Het Licht het zijne moge bijdragen bij ons pogen om het Indonesisch intellect er toe te brengen zijn blik te vestigen op zijn nationaal geestelijk goed, den Islam. Inderdaad blijft ons streven naast onze algemeene propageering van den Islam het min of meer intellectueele deel van ons volk het sein te geven: „Naar het volk met den Islam", want al moge ons ledental bevredigend zijn te noemen, hetgeen insluit dat onze intellectueelen aan onzen roepstem gehoor hebben gegeven en al moge zelfs door vooraanstaande Islam-politici zijn geuit, dat de Jong Islamieten Bond een „politieke dam" of een „politiek toevluchtsoord" zou zijn, nochtans handhaven wij onze strijdmethode, Immers zoolang nog Islamietische intellectueelen verstoken blijven van den Islam-leer zoolang wij nog geen algemeen voltrokken proces kunnen waarnemen, n. l. dat alle Islamietische intellectueelen zich bij onzen Bond

Majalah Het Licht yang terbit bulan Maret 1929. Majalah Het Licht merupakan majalah yang digunakan oleh Jong Islamieten Bond untuk menyebarkan ide-ide dan gagasan organisasi.
Sumber: Perpustakaan Nasional

dengan Raden Syam), mantan Walikota Jakarta yang merupakan ketua Jong Java, melihat perlu adanya kursus Islam bagi anggota Jong Java yang Muslim. Selain karena rata-rata anggota Jong Java beajar di sekolah Belanda yang tidak memberikan pendidikan agama, hal ini juga berdasarkan fakta bahwa Jong Java telah mengadakan kursus agama bagi anggota yang beragama Kristen. Ketika ide ini dibawa pada Kongres Jong Java ke-7 pada Desember 1924 di Yogyakarta, ide ini ditolak lebih dari separuh anggota kongres lewat pungutan suara. Hal ini merupakan *blessing in disguise* karena akhirnya Raden Syam dan teman-teman Muslim Jong Java terdorong untuk membentuk organisasi baru yang kemudian diberi nama Jong Islamieten Bond (JIB) pada 1 Januari 1925. Ide ini didukung oleh sekitar 200 pemuda dan pelajar saat itu dan juga didukung oleh tokoh peerjuangan Haji Agus salim yang kemudian menjadi penasehat JIB.[10]

Sesuai dengan tujuannya untuk menyatukan pemuda dan pelajar Islam serta untuk wadah pembelajaran agama Islam, JIB mengadakan kursus agama Islam bagi anggota JIB. Untuk mendukung itu, JIB menerbitkan majalah bulanan yang diberi nama *Het Licht* (Cahaya) yang berperan sebagai media komunikasi antar-anggota JIB seiring dengan perkembangan JIB yang sangat pesat di berbagai kota besar di Hindia Belanda. Di majalah inilah banyak muncul artikel-artikel tentang Islam dan kebangsaan yang turut serta mendewasakan pemuda dan pelajar Hindia Belanda.[11]

Langkah pemuda dan pelajar Muslim mendirikan JIB merupakan *breakthrough* atau terobosan yang signifikan saat itu. Di saat pemuda-pemuda disibukkan dengan organisasi-organisasi yang beridentitas kesukuan, seperti telah disebut di atas, sejumlah pemuda merasa berkepentingan membentuk organisasi yang menggunakan identitas Islam sebagai pemersatunya. Secara sosio-historis harus

dipahami bahwa mendirikan organisasi yang menyatukan banyak identitas bangsa bukanlah perkara yang mudah, apalagi indentitas agama. Tekanan pemerintah Belanda saat itu sangat membatasi ruang gerak bangsa Indonesia. JIB mendapatkan tantangan paling signifikan pada tahun 1926, yaitu ketika Kongres Pemuda I di Batavia di mana semua organisasi pemuda diharapkan bisa bergabung dalam satu wadah organisasi pemuda yang belandaskan kebangsaan. Wiwoho Purbohadijoyo selaku ketua JIB mengambil keputusan yang sulit yaitu tidak bergabung dan tetap menjadi organisasi berlandaskan Islam. Karena keputusan ini, banyak tuduhan bahwa JIB adalah organisasi anti-nasionalisme. Namun demikian, kegiatan-kegiatan JIB menegasikan tuduhan itu, dan tetap dekat dengan organisasi-organisasi kepemudaan yang lain.[12]

Walaupun beridentitas Islam, JIB berperan signifikan dalam pembentukan nasionalisme Indonesia. Hal ini didukung ondisi psikologis bangsa Indonesia di mana semangat nasionalisme memang sedang tumbuh dan berkembang yang ditandai dengan munculnya berbagai macam organisasi atau perkumpulan. Ada beberapa indikasi kuat yang mendukung asumsi ini. Majalah *Het Licht* yang terbit sejak bulan Maret 1925 itu banyak menurunkan artikel tentang kebangsaan seperti artikel "Islam dan Semangat Kebangsaan", "Nasionalisme".[13]

Selain itu, pada tahun 1927 JIB mendirikan organisasi kepanduan yang bernama National Indonesische Padvinderij (NATIPIJ). Noer menjelaskan bahwa M. Natsir yang memberi nama kepanduan JIB yang menggunakan nama Indonesia. Ini menandakan bahwa saat itu Natsir tidak mempertentangkan Islam dan identitas kebangsaan.[14] Harus diakui bahwa organisasi bentukan JIB ini adalah organisasi pertama di wilayah Hindia Belanda yang menggunakan nama Indonesia (*Indonesische*).[15] Semangat nasionalisme JIB terlihat dalam keterlibatan JIB pada persiapan dan kepanitiaan Kongress Pemuda II di Jakarta yang kemudian melahirkan Sumpah Pemuda pada 28 Oktober 1928. Djohan Mohammad Tjaij adalah perwakilan JIB yang ikut menandatangani prasasti pemuda bersejarah itu. JIB berupaya memasyarakatkan bahasa Indonesia dengan penggunaan bahasa persatuan tersebut secara bersangsur-ansur dalam majalah *Het Licht* sejak Sumpah Pemuda itu.[16]

Pada tahun 1927 JIB mendirikan organisasi kepanduan yang bernama National Indonesische Padvinderij (NATIPIJ). Organisasi bentukan JIB ini adalah organisasi pertama di wilayah Hindia Belanda yang menggunakan nama Indonesia (*Indonesische*).

Seiring dengan semangat Islam dan nasionalisme tersebut, JIB berkembang pesat, terutama pada masa kepemimpinan Wiwoho Purbohadijoyo (1926-1929) dan Kasman Singodimedjo (1929-1935). Dalam periode Wiwoho, JIB banyak mengadakan kursus-kursus agama Islam di berbagai cabang, juga melebarkan sayap ke kota-kota kecil di Java serta meneguhkan identitas sebagai organisasi Islam. Sedangkan dalam periode kepemimpinan Kasman, JIB berhasil mendirikan banyak cabang di Sumatera Barat hingga Sumatera Utara. Antusiasme pemuda dan pelajar tercatat bahwa hingga tahun 1933 JIB telah memilki 55 cabang dan 4.000-an anggota di Jawa dan Sumatera. Beberapa tokoh bangsa yang pernah aktif di JIB di antaranya adalah Kasman Singodimejo, M. Roem, Jusuf Wibisono (JIB Pusat), Sukarno (JIB Bandung), Cholid Rasyidi

(JIB Betawi), Burhanuddin Harahap (JIB Yogyakarta). M. Roem menegaskan bahwa saat itu menjadi anggota JIB merupakan suatu kebanggaan. Satu hal yang menambah kebanggaan menjadi anggota JIB adalah karena bisa dekat dengan tokoh-tokoh nasional seperti H. Agus Salim, M. Natsir dll. Pada 1929, M. Natsir tercatat sebagai anggota JIB Bandung yang mengajarkan Islam pada para anggota lainnya.[17]

Identitas Islam JIB inilah yang mendekatkan hubungan JIB dengan tokoh-tokoh pergerakan Islam seperti Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah, dan Persatuan Islam (Persis). Beberapa tokoh JIB bahkan juga dekat dengan Ahmad Soorkati (pendiri Al-Irsyad) untuk bertanya urusan agama.[18] Hal lain yang mendorong pertumbuhan JIB adalah sikap pemerintah Hindia Belanda yang menganggap JIB dan juga gerakan-gerakan Islam lainnya bukan sebagai ancaman, tapi justru menguntungkan Belanda karena dianggap sebagai resistensi lokal terhadap tumbuhnya komunisme yang semakin kuat.[19]

Di tengah gegap gempita zaman pergerakan Indonesia, JIB mampu tampil sebagai gerakan pemuda yang menyatukan idealisme Islam dan kebangsaan Indonesia. JIB bisa dikatakan organisasi pemuda dan pelajar Muslim pertama yang memberikan ide bagi generasi-generasi muda berikutnya.

Sejak 1934, JIB mendapatkan banyak tantangan sehingga mengalami banyak kemunduran. Sebagaimana diketahui, anggota JIB tidak hanya pelajar sekolah menengah (MULO atau AMS), tapi juga banyak diikuti oleh pelajar dari tingkat atas (Hoge School) atau pemuda di usia umur 14 tahun ke atas. Beberapa dari mereka merasa bahwa JIB lebih banyak aktif di level pelajar sekolah menengah, sehingga mereka merasa perlu mendirikan organisasi baru. Oleh karena itulah maka M. Roem dan Yusuf Wibisono mendidikan *Studenten Islam Studieclub* (SIS) pada 1934. Walaupun ini tidak bisa dianggap sebagi friksi besar dalam JIB, hal ini sedikit-banyak mengurangi aktivis JIB karena sebagian lainnya aktif di SIS. Tantangan lainnya adalah keinginan beberapa pengurus JIB seperti Kasman dan M. Natsir untuk menjadikan JIB menjadi organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah dan Persis yang bisa mendirikan sekolah dan rumah sakit. Isu ini kemudian menjadi pembahasan serius pada kongres ke-6 dan juga ke-7. Walaupun JIB akhirya tidak mengubah statutanya, permasalahan ini telah menjadikan M. Roem dan Yusuf Wibisono keluar dari JIB dan mendirikan organisasi baru SIS. Sejak itu, JIB cenderung menurun hingga kemudian dibubarkan oleh Jepang pada 7 Maret 1942.[20]

Walaupun JIB tidak bisa menghantarkan Indonesia sampai merdeka, peran JIB dalam menorehkan semangat Islam dan nasionalisme bangsa Indonesia tidak bisa dianggap kecil. Di tengah gegap gempita zaman pergerakan Indonesia, JIB mampu tampil sebagai gerakan pemuda yang menyatukan idealisme Islam dan kebangsaan Indonesia. JIB bisa dikatakan organisasi pemuda dan pelajar Muslim pertama yang memberikan ide bagi generasi-generasi muda berikutnya. Keberadaan mantan-mantan anggota dan aktivis JIB di pentas nasional merupakan bukti sejarah bahwa JIB tidak hanya mampu tampil sebagai organisasi pemuda Islam pertama di Indonesia, tapi juga bisa dianggap sebagai tonggak munculnya intelektual muda Muslim Indonesia di pentas nasional. Kader-kader JIB tidak hanya Muslim yang baik, tapi mereka merupakan intelektual-negarawan Muslim yang tangguh.

HMI, PMII dan IMM: Profil Gerakan Mahasiswa 1950-an

Memasuki Indonesia merdeka, gerakan mahasiswa Islam ditandai dengan berdirinya sejumlah organisasi dengan basis massa di kampus. Tiga organsiasi berdiri, yang tidak saja terus eksis hingga kini tapi juga telah memberi pentrking dalam perkembangan Islam Indonesia. Ketiga organiasi tersebut adalah Himpuan Mahasiswa Islam (HMI), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiayah (IMM), Dua yang disebut terakhir ini berafiliasi dengan dua ormas terbesar di Indonesia, yakni masing-masing NU dan Muhammadiyah. Penjelasan beikut ini akan menguraikan ketiga organiasi mahasiswa Islam tersebut.

Himpunan Mahasiswa Islam (HMI)

Secara historis, HMI lahir dalam kondisi sosial dan politik yang sangat tidak kondusif. Sebagai negara yang baru berdiri, Indonesia mengalami berbagai tantangan yang sangat berat baik eksternal maupun internal. Secara eksternal, kedatangan Belanda dan sekutunya setelah Indonesia merdeka menjadi tantangan berat secara politis bagi pemerintah Indonesia. Hal ini juga berdampak pada tantangan secara internal, di mana elite politik Indonesia saat itu mengalami polarisasi tentang bagaimana sikap pemerintah Indonesia menghadapi agresi Belanda. Perdana Menteri Syahrir (Partai Sosialis) lebih cenderung mengedepankan diplomasi untuk mendapatkan pengakuan kedaulatan Indonesia dari Belanda dan sekutu, sedangkan pihak oposisi yaitu Masyumi dan Partai Nasionalis Indonesia (PNI) menginginkan angkat senjata untuk melawan Belanda dan sekutunya.

HMI lahir pada periode yang dikenal sebagai Masa Revolusi, 5 Februari 1947 di Yogyakarta. Diprakarsai oleh Lafran Pane. Kelahiran HMI pada tahun 1947 merupakan salah satu bentuk revolusi sosial saat itu.

HMI lahir pada periode yang dikenal oleh sejarah sebagai masa revolusi. Namun demikian, revolusi yang terjadi saat itu tidak hanya revolusi pemerintah dan bangsa Indonesia dalam menghadapi agresi Belanda, tapi juga merupakan periode yang dikenal sebagai revolusi sosial. Penjajahan Belanda yang berlangsung selama periode yang sangat lama dan represif telah menanamkan sistem feodal yang sangat kuat di masyarakat. Tidak hanya itu, periode 1945-1949 juga merupakan masa di mana Indonesia sedang mencari bentuk dan identitasnya. Periode ini juga bisa dikatakan sebagai masa di mana euforia sosial dan politik sedang terjadi. Berbagai gerakan sosial dan keagamaan muncul sebagai kontribusi masyarakat dalam membentuk identitas bangsa Indonesia. Kelahiran HMI pada tahun 1947 merupakan salah satu bentuk revolusi sosial saat itu.

Kantor Pengurus Besar Himpunan Masiswa Islam (HMI)), Menteng, Jakarta.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

HMI lahir pada 5 Februari 1947 di Yogyakarta, kota perjuangan di masa revolusi. Yogyakarta sangat kondusif sebagai tempat berdirinya pergerakan mahasiswa seperti HMI, tidak hanya karena Yogyakarta sebagai ibukota negara Indonesia, tapi juga karena keberadaan beberapa perguruan tinggi saat itu. Sebenarnya, di level nasional sudah ada gerakan pemuda Islam yaitu GPII (berdiri 1945), namun kurang menyentuh kalangan terpelajar. Gerakan mahasiswa yang sudah ada saat itu, yaitu Persyarikatan Mahasiswa Yogyakarta (PMY berdiri 1946) dan Sarikat Mahasiswa Indonesia Solo (SMI berdiri 1946) dirasa kurang berhasil karena merupakan gerakan lokal dan juga sekuler. Kerinduan kalangan terpelajar akan gerakan untuk kalangan terpelajar Muslim di level nasional—seperti JIB dan SIS di masa koloial—telah mendorong munculnya Himpunan Mahasiswa Islam dan Pelajar Islam Indonesia tahun 1947. Ridwan Saidi mencatat bahwa secara ideologis HMI merupakan penerus idealisme JIB, walaupun hal dibantah secara tegas oleh penulis HMI lain, yang mengatakan bahwa HMI tidak ada hubungannya dengan JIB.[21]

Adalah Lafran Pane yang sering disebut sebagai pemrakarsa berdirinya HMI. Lafran Pane adalah adik dari tokoh sastra Indonesia terkenal Sanusi pane dan Armijn Pane. Pane saat itu tercatat sebagai mahasiswa di Sekolah Tinggi Islam (STI, sekarang UII). Latar belakang pendidikan agama yang kuat serta interaksi Pane dengan para dosen STI—seperti Abdul Kahar Muzakkir, HM. Rasjidi, Fathurrahman Kafrawi, Kasman Singodimedjo, dan Prawoto Mangkusasmito—yang kemudian menginspirasinya untuk mendirikan gerakan mahasiswa Islam. Hampir identik dengan berdirinya JIB, HMI lahir untuk tujuan mengajarkan nilai-

nilai Islam bagi mahasiswa. Persiapan-persiapan untuk mencari dukungan telah dilakukan oleh Lafran Pane dan kawan-kawan sejak akhir 1946. Didukung oleh 15 mahasiswa-mahasiswa di Sekolah Tinggi Islam (STI) maka HMI secara resmi berdiri.[22]

Sejak 1950-an, HMI mulai berkembang di kalangan mahasiswa non-STI seperti Balai Perguruan Tinggi Gadjahmada (embrio UGM) dan Sekolah Teknik Tinggi.[23] Rahardjo mencatat bahwa HMI yang berkembang di perguruan tinggi non-agama adalah untuk mewujudkan idealisme "ulama-intelek".[24] HMI yang muncul di masa itu merupakan revolusi sosial mahasiswa Muslim. Seiring dengan proses pembentukan identitas negara-bangsa yang baru, sebagian umat Islam disibukkan dengan partai politik dan isu seputar Piagam Jakarta sebagai upaya umat Islam untuk mewarnai kehidupan politik dan berbangsa. HMI merupakan sebuah upaya kelompok mahasiswa untuk juga ikut mewarnai kehidupan kampus. Saat itu, gerakan mahasiswa sekuler lebih dominan di kampus-kampus. HMI yang secara jelas bersimbolkan Islam mengalami kesulitan untuk mendapatkan anggota. Kondisi politik Indonesia yang masih belum stabil juga memaksa HMI terlibat dalam memanggul senjata memerangi Belanda dan juga pemberontakan Partai Komunis Indonesia (PKI) di Madiun. Baru mulai 1950-an akhir HMI mulai melebarkan sayapnya ke luar Yogyakarta seperti di Universitas Indonesia (UI), Institut Teknologi Bandung (ITB), dan Universitas Padjadjaran dan lain lain. Pada dasawarsa 1960-an, HMI telah memiliki basis masa di berbagai perguruan tinggi umum di atas. Mereka inilah yang pada 1965-1966 nanti menjadi motor perlawanan terhadap PKI.[25] Dari berbagai universitas tersebut di atas lahir tokoh-tokoh HMI seperti Dachlan Ranuwihardjo, M. Imaduddin Abdurrahim, Ismail Hasan Metareum, Sulastomo, Endang Saifuddin Anshari dan lain-lain.

HMI yang berkembang di perguruan tinggi non-agama adalah untuk mewujudkan idealisme "ulama-intelek".

Perkembangan HMI menjadi organisasi besar tidak bisa dilepaskan dari peran A. Dachlan Ranuwihardjo (mantan Ketua PB HMI 1950-1951) yang telah membawa PB HMI pindah ke Jakarta pada 1950. Pertumbuhan HMI juga dimungkinkan karena Dachlan juga pernah dekat dengan Sukarno yang secara moral ikut mendukung perjuangan HMI. Kedekatan Sukarno dengan HMI merupakan salah satu faktor HMI tidak jadi dibubarkan oleh presiden pada 1960-an karena tuntutan PKI.[26]

Perkembangan HMI menjadi organisasi besar tidak bisa dilepaskan dari peran A. Dachlan Ranuwihardjo (mantan Ketua PB HMI 1950-1951) yang telah membawa PB HMI pindah ke Jakarta pada 1950.

Seiring dengan perjalanan waktu, HMI secara organisasi juga semakin dewasa, dan semakin diminati oleh mahasiswa baik di universitas agama maupun umum. Dachlan bahkan menegaskan bahwa HMI memiliki 3 karakteristik kepribadian yaitu 1) berintegrasi dengan dan dalam kehidupan nasional bangsa, 2) berfikir, bersikap, dan melangkah secara mandiri, dan 3) ikut memelihara ukhuwwah islamiyah.[27]

Secara ideologis, HMI sering dianggap sebagai *onderbouw*-nya Masyumi, seperti dikatakan Victor Tanja yang mendasarkan asumsinya pada keputusan Kongres Umat Islam 1949 bahwa HMI dan PII adalah satu-satunya organisasi mahasiswa dan pelajar. Hal lain yang mendorong asumsi banyak orang adalah kedekatan ideologis HMI dengan Masyumi. Pada Kongres V di Medan (1957), HMI menuntut partai-partai Islam seperti Masyumi, NU, PSII, dan PERTI untuk bisa memperjuangkan Islam menjadi dasar negara RI dalam Majlis Konstituante. Sitompul menegaskan bahwa tuntutan ini legal karena Majlis Konstituante adalah yang dibentuk secara resmi oleh presiden untuk membuat konstitusi negara yang baru.[28]

Sitompul juga menegaskan bahwa kebetulan HMI dan Masyumi memiliki beberapa kesamaan ideologis karena kondisi umat Islam saat itu, meskipun MI tetap organisasi yang independen dan bukan *onderbouw* Masyumi. Hal ini juga dibuktikan bahwa aktivis HMI saat itu tidak harus memilih partai Masyumi pada pemilu 1955, tapi terserah pada hati nurani masing-masing.[29]

HMI sebagai organisasi mahasiswa tertua dan terbesar ini mengalami masa kejayaan pada periode 1970-an. HMI mempunyai peran penting dalam membentuk kecendekiawanan Nurcholish Madjid. Nurcholish Madjid mengeluarkan pernyataan yang sangat terkenal yaitu "Islam Yes, Politik No".

HMI sebagai organisasi mahasiswa tertua dan terbesar ini mengalami masa kejayaan pada periode 1970-an. Dinamika intelektual di kalangan aktivis HMI berkembang, seperti adanya *Limited Group*-nya Djohan Effendi, M. Dawam Rahardjo dan Ahmad Wahib di Yogyakarta. Selain tokoh-tokoh di atas, lahir juga dari rahim HMI beberapa tokoh nasional seperti Nurcholish Madjid, M. Amien Rais, Fahmi Idris, Deliar Noer, Adi Sasono, dan lain-lain.[30] Rahardjo menekankan bahwa HMI mempunyai peran penting dalam membentuk kecendekiawanan Nurcholish Madjid.[31] Kebijakan depolitisasi umat Islam yang dilancarkan pemerintah Orde Baru telah membuahkan sikap politik kooperatif HMI. Dalam kondisi politik seperti ini, Nurcholish Madjid mengeluarkan pernyataan yang sangat terkenal yaitu "Islam Yes, Politik No". Penyataan ini sebagai upaya untuk mengubah pola perjuangan umat Islam yang selama ini lebih banyak di politik ke pola perjuangan kultural.

Dinamika internal dalam HMI pada akhir 1960-an cukup menggoncang HMI. Ahmad Wahib dan Djohan Effendi adalah dua aktivis HMI Jawa Tengah yang dikenal dengan pemikirannya yang sangat kritis dan progesif. Sejak 1967-an mereka merasa tidak "kerasan" di dalam HMI karena organisasi mahasiswa ini kurang mengakomodir pemikiran meraka yang progresif. Beberapa aktivis HMI bahkan menyebut HMI bukan habibat yang tepat bagi Wahib dan Effendi. Dinamika (untuk tidak menyebut konflik) internal tersebut berujung pada keluarnya Wahib dan Effendi dari HMI pada September 1969.[32]

Organisasi mahasiswa HMI mengalami kemunduran dan perpecahan pada 1980-an. Tahun-tahun ini sebenarnya merupakan puncak dari depolitisasi pemerintah Orde Baru. Berbagai konflik vertikal terjadi pada tahun-tahun ini seperti kasus Komando Jihad (1980-an), Usroh (1985-1986), dan Tanjung Priok (1984). Pada

Sidang Dewan Perwakilan Rakyat Agustus 1982, Soeharto melontarkan ide untuk mereduksi fanatisme golongan dan ideologi dengan regulasi tentang Asas Tunggal yang akhirnya ditetapkan dalam bentuk Undang-Undang No. 8 Tahun 1985 tentang Asas Tunggal Pancasila. UU ini mengharuskan semua organisasi sosial dan politik untuk menjadikan Pancasila sebagai asas pada AD/ART-nya. Pada kongress HMI ke-15 di Medan 1983, disepakati dengan tidak bulat bahwa HMI menerima kebijakan Asas Tunggal pemerintah. Keputusan ini dibulatkan di kongres di Padang pada 1986 sebagai upaya untuk menyelamatkan HMI daripada dibubarkan oleh pemerintah. Namun, ada sekelompok HMI yang tetap mempertahankan asas Islam dan kemudian mendirikan Majelis Penyelamat Organisasi, HMI-MPO. HMI-MPO melihat bahwa mengadopsi Pancasila sebagai Asas Tunggal merupakan penyimpangan terhadap misi utama HMI. Sejak itu dikenal ada 2 HMI, yaitu HMI Dipo yang berkantor pusat di Jl. Diponegoro dan HMI MPO. HMI Dipo berjalan sebagai organisasi formal atau legal, sedangkan HMI MPO hidup sebagai gerakan bawah tanah hingga reformasi 1998.

Sebagai organisasi Islam kampus, HMI mempunyai kiprah banyak di kalangan mahasiswa. Sesuai dengan tujuan utama pendirian HMI untuk memberikan pemahaman Islam bagi mahasiswa, HMI dikenal di berbagai kampus di Indonesia yang secara periodik melaksanakan pelatihan dan pengkaderan mahasiswa seperti Basic Training (Batra), Intermediate Training (Intra), dan Senior Course. Selain memberikan pelatihan tentang Islam normatif, pelatihan-pelatihan itu juga memberikan pemahaman bagi mahasiswa (baru) tentang ketrampilan berorganisasi dan berkomunikasi, khususnya dalam kehidupan di kampus. Rusli Karim mengkritik bahwa sejauh ini kegiatan-kegiatan HMI lebih banyak intern dan tidak banyak menyentuh ke masyarakat.[33]

Meskipun Demikian HMI mempunyai peran signifikan pada negara di ranah politik. HMI yang paling banyak berkontribusi dalam menyediakan kader-kader politisi. Tokoh-tokoh seperti Akbar Tanjung, Adi Sasono, M. Amin Rais, AM. Fatwa, adalah sebagian dari alumni HMI yang mempunyai kiprah di level politik.

Walaupun HMI adalah organisasi sosial keagamaan, HMI mempunyai peran signifikan pada negara di ranah politik. Tidaklah mengherankan jika HMI sering disebut sebagai organisasi pencetak kader-kader politik. Dibandingkan dengan organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan yang lain, bisa dipastikan HMI yang paling banyak berkontribusi dalam menyediakan kader-kader politisi. Tokoh-tokoh seperti Akbar Tanjung, Adi Sasono, M. Amin Rais, AM. Fatwa, adalah sebagian dari alumni HMI yang mempunyai kiprah di level politik.

Era reformasi memberikan nuansa berbeda bagi HMI. *Political opportunity structure* yang terjadi pada era reformasi memberikan peluang bagi HMI Dipo dan HMI MPO untuk bersatu. Diawali dengan kongres ke-22 di Jambi pada 1999, HMI Dipo menetapkan kembali asas Islam sebagai upaya untuk mengembalikan jati diri HMI dan juga dengan harapan HMI MPO bisa bergabung. Berbagai upaya rekonsiliasi atau islah dilakukan untuk menyatukan kedua HMI itu, namun hingga saat ini masih belum bisa sepakat untuk bersatu. Walaupun secara normatif kedua HMI sudah sama-sama berasakan Islam, secara empiris HMI Dipo dikenal lebih moderat sedangkan HMI MPO cenderung lebih konservatif.

Tantangan internal telah menyerap lebih banyak energi HMI sehingga akhir-akhir ini HMI dirasa kurang responsif terhadap isu-isu nasional. Dengan berkaca pada HMI pada 1970-an, di masa mendatang HMI diharapkan lebih visioner dan mempunyai kontribusi lebih konkrit dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)

PMII berdiri pada 17 April 1960, sebagai respon dari kecendrungan politik umat Islam sejak 1950-an yang tidak lagi menganggap Masyumi sebagai satu-satunya partai politik bagi umat Islam.

PMII berdiri pada 17 April 1960, sebagai respon dari kecendrungan politik umat Islam sejak 1950-an yang tidak lagi menganggap Masyumi sebagai satu-satunya partai politik bagi umat Islam.[34] Ketegangan politik di Masyumi mulai terlihat dengan keluarnya tokoh-tokoh eks-Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) dari Masyumi pada 1947. Ketidakpuasan tokoh-tokoh eks-PSII juga dirasakan oleh Nahdlatul Ulama (NU) yang merasa bahwa Masyumi didominasi oleh kalangan modernis sehingga aspirasi NU kurang diakomodir di Masyumi. Pada 1952 akhirnya NU keluar dari Masyumi dan mendirikan partai sendiri.

Kondisi politik tersebut secara otomatis berpengaruh di kalangan terpelajar NU. Selain aspek politik, kondisi sosiologis juga berpengaruh yaitu semakin banyaknya kelompok terpelajar di kalangan NU. Organisasi kelompok terpelajar NU yang muncul pertama kali adalah Ikatan Pelajar NU (IPNU) berdiri pada 1954 yang mewadahi baik pelajar maupun mahasiswa. Beberapa upaya untuk mendirikan organisasi mahasiswa NU telah dilakukan seperti berdirinya Ikatan Mahasiswa NU (IMANU) dan Keluarga Mahasiswa NU (KMNU) yang berdiri pada 1955. Namun, keberadaan organisasi mahasiswa itu kurang mendapatkan dukungan dari Pimpinan Besar NU karena dikhawatirkan akan melemahkan IPNU yang baru berdiri. Setelah IPNU cukup kuat eksistensinya, Konferensi Besar IPNU di Yogyakarta tahun 1960 menetapkan perlunya organisasi mahasiswa. Selanjutnya pada April 1960 secara resmi PMII berdiri di Surabaya dengan Mahbub Djunaidi sebagai ketua umum, M. Khalid Mawardi sebagai wakil ketua, dan M. Said Budairy sebagai sekretaris umum. Sebenarnya, saat itu Mahbub adalah aktivis HMI. Namun demikian, pendirian PMII yang pada dasarnya merupakan pembelotan mahasiswa yang berafiliasi NU ke PMII dianggap oleh HMI sebagai "pengkhianatan" terhadap keputusan Kongres Umat Islam 1949. Oleh karena itu, beberapa tokoh PMII seperti Mahbub Djunaidi kemudian dikeluarkan dari HMI.[35]

Lambang Pengurus Besar PMII. PMII merupakan cermin ketidakpuasan sebagian mahasiswa Muslim terhadap HMI, namun keberadaan PMII tidak bisa dilepaskan dari dukungan NU sebagai organisasi induknya
Sumber: Direkorat Sejarah dan Nilai Budaya

Mahbub menegaskan bahwa PMII berdiri karena HMI tidak mampu menampung aspirasi mahasiswa berhaluan Ahlus Sunnah wal Jamaah.[36] Secara sosio-historis bisa dikatakan bahwa walaupun berdirinya PMII merupakan cermin ketidakpuasan sebagian mahasiswa Muslim terhadap HMI, namun keberadaan PMII tidak bisa dilepaskan dari dukungan NU sebagai organisasi induknya.

Sesuai dengan namanya, PMII diharapkan bisa menjadi organisasi yang dinamis dan terbuka. Nama "pergerakan" diharapkan mampu menampung aspirasi dinamis kalangan intelektual muda. Sengaja organisasi ini tidak menggunakan nama NU sebagaimana organisasi mahasiswa sebelumnya. Hal ini sebagai upaya untuk membuat PMII sebagai organisasi yang terbuka bagi semua golongan, khususnya yang aspirasinya belum tersalurkan di HMI. Dinamika mahasiswa yang progesif diharapkan mampu menjadi sebuah media untuk membentuk karakter mahasiswa Muslim yang tangguh dan di kemudian hari menjadi bisa menyumbangkan sesuatu hal yang positif bagi bangsa dan negara.

Seiring dengan pertumbuhan kelas terdidik yang semakin banyak di Indonesia, PMII tumbuh dan berkembang dengan cepat. Migrasi besar-besaran mahasiswa tradisionalis ke PMII mempercepat pertumbuhan PMII. Di akhir 1960-an, anggota PMII sudah mencapai ribuan yang didominasi oleh mahasiswa IAIN.[37] Pada Kongres PMII perta tahun 1961 dihadiri oleh 13 cabang yang masih didominasi oleh cabang di wilayah Jawa dan Sumatera, sedangkan pada Kongres PMII II di Yogyakarta dihadiri oleh 31 cabang termasuk dari wilayah Kalimantan dan Sulawesi.[38]

Semangat kebangsaan PMII juga terbukti dengan komitmen organisasi pada urusan negara. Selain terlibat dalam proses peralihan Orde Lama ke Orde Baru yaitu masuk dalam Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia dan Kesatuan Aksi

Ketua PMII Pusat ke-16 sampai ke- 21 (kiri ke kanan), Mahbub Junaidi (1960-1967), Muhammad Zamroni (1967-1973), Abduh Paddare (1973-1977), Ahmad Bagja (1977-1981), Muhyidin Arubusman (1981-1985) dan Suryadharma Ali (1985-1988).

Sumber: Direkorat Sejarah dan Nilai Budaya

Pemuda Pelajar Indonesia (KAMI-KAPPI) tahun 1966, PMII juga terlibat aktif dalam menolak PKI di bumi Indonesia. Ketergantungan pada NU menjadikan PMII kurang independen dan tidak bisa masuk dalam Kelompok Cipayung[39] yang beranggotakan HMI, GMNI, GMKI, dan PMKRI. Dependensi PMII ini tidak hanya secara organisatoris tapi juga politis karena NU saat itu berfusi ke PPP. Pada 1972 secara resmi PMII mendeklarasikan independensi-nya pada Deklarasi Murnajati sehingga pada 1974 PMII bisa masuk dalam Kelompok Cipayung. Masuknya PMII sebagai anggota Klompok Cipayung meneguhkan PMII sebagai organisasi mahasiswa yang punya komitmen tinggi terhadap urusan bangsa dan negara.

Pada masa Orde Baru, PMII juga terkena imbas depolisisasi umat Islam. Sebagai organisasi sosial keagamaan, PMII terkena kebijakan pemerintah tentang Pancasila sebagai Asas Tunggal. Tidak jauh berbeda dengan organisasi pemuda dan mahasiswa yang lain, PMII menerima Asas Tunggal sebagai sebuah keharusan yang tidak bisa ditolak. Penerimaan Pancasila sebagai Asas Tunggal tidak hanya dipahami sebagai kepatuhan organisasi kepada pemerintah, tapi juga merupakan strategi politik. Senada dengan NU, PMII akhirnya menetapkan khittah 1926 sebagai strategi perjuangannya untuk tidak terlibat dalam politik praktis. Sebagai konsekuensinya, PMII lebih banyak fokus urusan internal, yaitu mengembangkan aspek intelektualitas dan memberdayakan *civil society*. Depolitisasi pemerintah Orde Baru justru merupakan *blessing in disguise* bagi PMII karena momen itu semakin meneguhkan PMII sebagai organisasi yang punya komitmen tinggi terhadap aspek lain dalam Islam seperti Islam transformatif, demokrasi dan pluralisme.[40]

PMII akhirnya menetapkan khittah 1926 sebagai strategi perjuangannya untuk tidak terlibat dalam politik praktis. Sebagai konsekuensinya, PMII lebih banyak fokus urusan internal, yaitu mengembangkan aspek intelektualitas dan memberdayakan *civil society.*

Senada dengan HMI, kiprah alumni PMII di level nasional semakin banyak. Beberapa mantan ketua Pengurus Besar (PB) PMII meniti karier di politik lewat partai Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), anggota DPR atau lembaga nasional lainnya. Di level politik diantaranya adalah Suryadharma Ali, Muhaimin Iskandar, Slamet Effendi Yusuf, Maftuh Basuni, Arifin Junaedi, Andi Muarli Sunrawa, Otong Abdurrahman, Ali Masykur Musa dll. Satu hal lain yang menarik adalah bahwa sudah bisa dipastikan bahwa hampir semua pengurus Dewan Pimpinan Pusat Partai Kebangkitan Bangsa (DPP PKB) saat ini adalah mantan aktivis PMII baik aktivis di tingkat nasional atau di tingkat cabang. Sehingga bisa dikatakan bahwa PMII tidak hanya sebagai basis massa PKB tapi juga sebagai penyedia politisi yang mempunyai loyalitas tinggi.

Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM)

IMM adalah organisasi mahasiswa Muslim terakhir yang berdiri di masa Orde Lama. Selang beberapa tahun setelah mahasiswa yang berafiliasi NU memisahkan dari HMI, mahasiswa yang berafiliasi ke Muhammadiyah juga memisahkan diri dari HMI. Akhirnya, IMM didirikan di Yogyakarta pada 14 Maret 1964. Ada beberapa hal yang melatarbelakangi berdirinya IMM. Secara ideologis ditengarai bahwa IMM berdiri karena kekecewaan generasi muda Muhammadiyah terhadap HMI yang kurang konsisten terhadap ideologi modernisnya. Konsep modernis (pembaharuan) merupakan prinsip penting bagi mahasiswa Muhammadiyah karena merupakan prinsip dasar bagi organisasi otonom Muhammadiyah ini. Secara sosiologis, berdirinya IMM juga didorong oleh munculnya banyak perguruan tinggi di lingkungan Muhammadiyah. Ketidakpuasan generasi muda Muhammadiyah terhadap ideologi HMI mendorong lahirnya IMM.[41]

IMM adalah organisasi mahasiswa Muslim terakhir yang berdiri di masa Orde Lama. IMM didirikan di Yogyakarta pada 14 Maret 1964. IMM berdiri karena kekecewaan generasi muda Muhammadiyah terhadap HMI yang kurang konsisten terhadap ideologi modernisnya. berdirinya IMM juga didorong oleh munculnya banyak perguruan tinggi di lingkungan Muhammadiyah. Ketidakpuasan generasi muda Muhammadiyah terhadap ideologi HMI mendorong lahirnya IMM.

Faktor sosiologis lain adalah bahwa berdirinya IMM untuk melengkapi keberadaan organisasi generasi muda Muhammadiyah yang sudah berdiri lebih awal, seperti Nasyi'atul Aisyiyah (berdiri 1931), Pemuda Muhammadiyah (berdiri 1932), dan Ikatan Pelajar Muhammadiyah (berdiri 1961, dan mulai 2008 berubah menjadi Ikatan Remaja Muhammadiyah, IRM). Beberapa tokoh dibalik berdirinya IMM diantaranya adalah Mohammad Djazman, M. Amien Rais, dan A. Rosyad Sholeh.

Berbeda dengan PMII, berdirinya IMM tidak banyak menimbulkan konflik atau friksi di dalam HMI. Secara sosiologis bisa dipahami karena berdirinya IMM tidak diikuti oleh keluarnya para aktivis yang berideologi modernis dari HMI. IMM baru berdiri pada 1964 karena Muhammadiyah masih mempunyai beban moral pada Ikrar Abadi umat Islam pada 1949 yang menyepakati bahwa HMI sebagai satu-satunya organisasi mahasiswa. Walaupun demikian, berdirinya PMII merupakan "preseden baik" bagi mahasiswa Muhammadiyah untuk mendirikan organisasi sendiri. Keberadaan IMM lebih merupakan organisasi alternatif bagi mahasiswa berideologi modernis. Di sisi lain, IMM yang dominan di perguruan tinggi-perguruan tinggi Muhamamdiyah bukan merupakan ancaman bagi keberadaan HMI. Secara politis, berdirinya IMM bersamaan dengan konfrontasi HMI dengan PKI, bahkan HMI terancam akan dibubarkan oleh rezim Sukarno.[42]

Lambang Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM). IMM baru berdiri pada 1964 karena Muhammadiyah masih mempunyai beban moral pada Ikrar Abadi umat Islam pada 1949 yang menyepakati bahwa HMI sebagai satu-satunya organisasi mahasiswa.

Sumber: Direkorat Sejarah dan Nilai Budaya

Kegiatan pengurus dewan pimpinan pusat Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Menteng, Jakarta. IMM tumbuh dan berkembang secara cepat di lingkungan perguruan tinggi Muhammadiyah karena didukung secara struktural oleh Muhamamdiyah sebagai organisasi induknya.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Secara jelas IMM disebutkan dalam Kaidah Perguruan Tinggi Muhammadiyah, PTM (2006) bab XIV pasal 78 bahwa "Organisasi kemahasiswaan yang berdiri di PTM adalah: a) Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah; b) Organisasi lain yang diizinkan oleh Pimpinan PTM".

IMM tumbuh dan berkembang secara cepat di lingkungan perguruan tinggi Muhammadiyah karena didukung secara struktural oleh Muhamamdiyah sebagai organisasi induknya. Walaupun sebagai organisasi otonom yang paling muda dalam Muhammadiyah, IMM bisa bergerak bebas untuk menyebarkan ideologi modernis Muhammadiyah di kalangan akademisi di lingkungan perguruan Muhammadiyah. Secara jelas IMM disebutkan dalam Kaidah Perguruan Tinggi Muhammadiyah, PTM (2006) bab XIV pasal 78 bahwa "Organisasi kemahasiswaan yang berdiri di PTM adalah: a) Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah; b) Organisasi lain yang diizinkan oleh Pimpinan PTM". Dalam prakteknya, hanya IMM sebagai LDK resmi di berbagai perguruan tinggi Muhammadiyah. Ini berarti bahwa organisasi mahasiswa selain IMM di perguruan tinggi Muhammadiyah dianggap sebagai organisasi ekstra-kampus, sebagaimana juga keberadaan IMM di perguruan tinggi umum lainnya.

Kemunculan IMM dari sisi waktu sangat tepat, ketika Indonesia mendapatkan ancaman ideologis dari PKI. Kondisi ini didukung oleh demokrasi terpimpin Sukarno yang otoriter. Sejarah mencatat bahwa pada periode 1960-an Sukarno condong ke sosialisme-komunisme. Nasakom yang dicanangkan oleh Sukarno saat itu merupakan bukti konkrit kecenderungan ini. Keterlibatan beberapa pimpinan Masyumi dalam Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) pada 1958 berbuntut pada pembubaran Masyumi pada 1960. HMI yang dianggap sebagai *onderbouw* Masyumi hampir saja kena imbas dari pembubaran

Masyumi. Di sisi lain, keberadaan PKI juga merupakan kekuatan yang sangat signifikan di periode ini. Bahkan PKI memiliki pendukung di level mahasiswa yaitu Concentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia (CGMI). Karena getolnya penolakan HMI terhadap ideologi PKI, maka PKI dan CGMI mengusulkan pada pemerintah untuk membubar HMI dengan tuduhan sebagai anteknya DI/TII. Pada saat inilah IMM muncul sebagai pendukung HMI untuk tidak dibubarkan oleh Sukarno.[43]

Periode Orde Baru awal tidak hanya masa sulit bagi organisasi politik Islam, tapi juga bagi gerakan mahasiswa Islam. Program depolitisasi Orde Baru sejak awal 1970-an telah menciutkan ruang gerak umat Islam tidak hanya di ranah politik, tapi juga di ranah sosial. IMM juga mengalami masa sulit dalam mensikapi kebijakan UU Keormasan yaitu Asas Tunggal Pancasila. Senada dengan organisasi induknya yang akhirnya menerima Pancasila, IMM mengikuti keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-41 pada 1985 sebagai strategi dakwah Muhammadiyah. Periode ini dimanfaatkan secara optimal oleh IMM untuk mengembangkan lembaga IMM. Walhasil, pada 1990-an IMM telah berkembang ke hampir semua wilayah khususnya di lingkungan perguruan tinggi Muhammadiyah.

Sebagai organisasi sosial di level mahasiswa, IMM juga menaruh perhatian pada isu-isu sosial-politik dan kemanusiaan. Periode Orde Baru secara umum memang telah membungkam berbagai gerakan sosial keagamaan dan juga politik. Namun demikian, ketika peluang politik terbuka, IMM juga berserikat dengan gerakan-gerakan mahasiswa dan kaum intelektual lain menuntut mundurnya Soeharto dalam gerakan reformasi 1997. Sebagai organisasi otonom di bawah Muhammadiyah, IMM juga mendukung gerakan-gerakan politik Muhammadiyah khususnya di ranah politik praktis dan juga aspek-aspek sosial lainnya. Walaupun demikian, sejauh ini belum banyak alumni IMM yang berkiprah di level nasional kecuali beberapa tokoh seperti M. Amien Rais, M. Din Syamsuddin, M. Djazman Al-Kindi.

LDK dan KAMMI: Potret Islamis dalam Gerakan Mahasiswa Muslim

Berawal dari gerakan tarbiyah, kelompok pengajian berskala kecil di kampus-kampus umum di Indonesia sejak 1980-an, gerakan ini di alam keterbukaan masa reformasi menjelma menjadi dua organisasi gerakan yang akan dijelaskan berikut ini, yakni Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI).

Memasuki masa reformasi, Indonesia menyaksikan munculnya gerakan mahasiswa Islam yang secara ideologis beredar dari tiga organisasi gerakan mahasiswa yang telah dijelaskan di atas. Terinspirasi oleh gerakan di Timur Tengah, khsusnya Ikhwanul Muslimin di Mesir, gerakan ini mengambil hakuan Islamis, yang mengagendakan penerapan ajaran Islam secara penuh dalam kehidupan sosial-keagaman dan juga politik kenegaraan. Berawal dari gerakan *tarbiyah*, kelompok pengajian berskala kecil di kampus-kampus umum di Indonesia sejak 1980-an, gerakan ini di alam keterbukaan masa reformasi menjelma menjadi dua organisasi gerakan yang akan dijelaskan berikut ini, yakni Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI).

Lembaga Dakwah Kampus (LDK)

Lembaga Dakwah Kampus adalah lembaga yang bergerak di bidang dakwah Islam dengan menjadikan kampus sebagai inti kekuatannya. Sedangkan seluruh warga civitas akademika merupakan objek sekaligus subjek dakwahnya.

Lembaga Dakwah Kampus (LDK) adalah sebuah organisasi mahasiswa intra kampus yang terdapat di tiap-tiap perguruan tinggi di Indonesia. Di tiap-tiap kampus, nama LDK bisa berbeda-beda, seperti Seksi Kerohanian Islam, Forum Studi Islam, Lembaga Dakwah Kampus, Badan Kerohanian Islam, dan sebagainya.[44] Menurut khittahnya, LDK adalah suatu lembaga mahasiswa yang bergerak dalam dakwah Islam di kampus untuk menegakkan kalimah Allah dengan jalan *amar ma'ruf nahi munkar*. Gerakan ini mengkhususkan kegiatan dakwahnya dalam sebuah miniatur masyarakat kecil yang bernama masyarakat kampus, tentu dengan mahasiswa sebagai unsur terpenting.

Sesuai dengan namanya, Lembaga Dakwah Kampus adalah lembaga yang bergerak di bidang dakwah Islam dengan menjadikan kampus sebagai inti kekuatannya. Sedangkan seluruh warga civitas akademika merupakan objek sekaligus subjek dakwahnya. Kondisi objektif masing-masing kampus yang berbeda-beda menyebabkan Lembaga Dakwah Kampus di masing-masing kampus berkembang dengan pola sendiri-sendiri, sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya. LDK di UGM Yogyakarta misalnya bernama Jamaah Shalahuddin (JS), di ITB bernama Jama'ah Salman, di UI Jakarta bernama Forum Remaja Masjid, di Airlangga Surabaya bernama Unit Kegiatan Mahasiswa Kerohanian Islam (UKMKI), di UNHAS Makassar bernama Mahasiswa Pencinta Masjid (MPM). Bahkan saat ini berkembang LDK di masing-masing fakultas dengan nama berbeda-beda.

LDK Salman ITB. Jamaah Salman ITB adalah LDK yang paling awal berdiri, yaitu pada 30 Mei 1964.
Sumber: Dokumen Salman ITB

LDK ini berdiri pada periode yang berbeda-beda dengan dan kondisi historis yang berbeda pula. Di antara LDK yang ada, Jamaah Salman ITB adalah LDK yang paling awal berdiri, yaitu pada 30 Mei 1964. LDK yang lainnya, Jamaah Sholahuddin UGM berdiri pada 1976 dan UKMKI Unair berdiri pada 30 Maret 1984. Periode 1970-1980 ini bisa dikatakan periode paling berat bagi umat Islam Indonesia karena kebijakan pemerintah Orde Baru yang keras. Sikap mahasiswa mendirikan lembaga dakwah di kampus merupakan keputusan dan strategi yang bagus untuk tetap berdakwah tapi tidak bersinggungan dengan pemerintah. LDK-LDK yang lain berdiri pada periode akhir Orde Baru di mana kondisi politik sudah membaik atau bahkan berdiri setelah era reformasi. Dalam hal ini penulis tidak bisa menjelaskan satu per satu sejarah berdirinya LDK-LDK tersebut.

Secara normatif, tujuan utama dari dakwah kampus adalah mencetak kader-kader muda Muslim yang tangguh dan mengoptimalkan peran kampus dalam upaya mentransformasi masyarakat menuju masyarakat Islami. Untuk mencapai tujuannya, LDK mempunyai beberapa fungsi sebagaimana di bawah ini.[45] *Pertama*, LDK sebagai media pembinaan umat. Ini merupakan peran utama dan selama ini telah dilaksanakan oleh LDK. Dalam hal ini, LDK memiliki kedudukan strategis mengingat jangkauannya untuk melakukan aktifitas pembinaan umum kepada civitas akademika secara luas dan masyarakat sekitar kampus. *Kedua*, LDK sebagai artikulator. Maksudnya adalah LDK bisa berperan sebagai penyambung aspirasi umat, baik dalam hal menyerukan yang ma'ruf maupun menghilangkan yang munkar. Dalam pelaksanaannya, artikulasi LDK ini (baik lisan, tulisan, ataupun aksi), demi kredibilitas dan daya dorong serta efek yang ditimbulkan, disampaikan dengan menggandeng eksponen dakwah lain, khususnya pers Islam.

Tujuan utama dari dakwah kampus adalah mencetak kader-kader muda Muslim yang tangguh dan mengoptimalkan peran kampus dalam upaya mentransformasi masyarakat menuju masyarakat Islami.

LDK mempunyai beberapa fungsi sebagaimana di bawah ini. Pertama, LDK sebagai media pembinaan umat. Kedua, LDK sebagai artikulator. Ketiga, LDK sebagai mediator. Keempat, LDK sebagai fasilitator. LDK-LDK disatukan dalam sebuah forum koordinasi. Forum ini merupakan salah satu bentuk koordinasi dakwah yang berfungsi sebagai sarana mensinergikan gerakan dakwah menuju ummatan wahidah.

Ketiga, LDK sebagai mediator. Dengan akses yang dimiliki, LDK dapat berperan sebagai mediator antara umat pada satu pihak, dan pengambil keputusan di pihak lain. Terkadang aspirasi umat macet disebabkan tidak sampainya kepada pihak yang berkompeten; sementara terdapat kebijakan pemerintah yang tidak populer di kalangan umat karena kurang mengertian terhadap aspirasi umat. Dalam konteks ini, peran mediasi (*cultural and political broker*) menjadi penting artinya. *Keempat*, LDK sebagai fasilitator. Dengan ide, akses, fasilitas yang dimiliki, LDK dapat berperan sebagai fasilitator dalam berbagai kegiatan demi tercapainya aspirasi umat, baik dalam kegiatan artikulasi, mediasi, ataupun aksi.

LDK-LDK yang banyak tumbuh dan berkembang di banyak universitas dan kota itu disatukan dalam sebuah forum koordinasi. Kesibukan masing-masing lembaga dalam berdakwah di lingkungan masing-masing menjadikan mereka kurang optimal dalam berdakwah secara makro. Oleh karena itu dibentuklah Forum Silaturahhim Lembaga Dakwah Kampus (FSLDK). Forum ini merupakan salah satu bentuk koordinasi dakwah yang berfungsi sebagai sarana mensinergikan gerakan dakwah menuju *ummatan wahidah*. Pada awalnya, FSLDK diberi nama sarasehan LDK. Kegiatan ini diselenggarakan pertama kali oleh Jamaah Shalahuddin UGM pada 24-25 Mei 1986 yang dihadiri oleh 13 LDK se-Jawa, Sarasehan LDK pertama ini menghasilkan beberapa keputusan, yaitu:[46]

1. Perlunya meningkatkan ukhuwah Islamiyah antara Lembaga Dakwah Kampus, setidak-tidaknya antar fungsionaris Lembaga Dakwah Kampus.

2. Disepakati untuk melanjutkan komunikasi dan koordinasi antar LDK dengan pembagian wilayah: a) wilayah bagian barat , dikoordinasi Karisma Salman ITB, b) wilayah bagian tengah dikoordinasi Jamaah Shalahuddin UGM, c) wilayah bagian timur dikoordinasi UKKI Unair.

Pertemuan pertama tersebut kemudian diikuti pertemuan-pertemuan berikutnya berturut-turut diadakan di Salman ITB Bandung pada 2-4 Januari 1987, di Unair Surabaya pada 13-16 September 1987, di UNS Solo pada tanggal 3-6 September 1988, dan di IKIP Malang pada tanggal 15-19 September 1989. Pada pertemuan ke-5 di IKIP Malang, FSLDK menginjak tahapan penting karena dihadiri oleh peserta LDK perguruan tinggi-perguruan tinggi di luar Jawa seperti dari Sumatra, Sulawesi, Nusa Tenggara, dan Bali. Tahapan penting lainnya adalah disepakatinya rumusan khittah LDK sebagai garis perjuangan LDK yang berisi arah, tujuan, dan sasaran dakwah di kampus. Khittah ini bertujuan menyamakan pemahaman terhadap arah dakwah di kampus dan FSLDK sebagai bagian tak terpisahkan dari strategi global dakwah di Indonesia. Saat ini forum ini lebih popular dengan sebutan Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus Indonesia (FSLDKI).

Berbeda dengan organisasi Islam kampus lainnya, organisasi Islam kampus ini dianggap sebagai organisasi resmi univesitas atau perguruan tinggi. Walaupun dengan nama yang berbeda-beda, LDK dianggap sebagai lembaga dakwah yang paling mempunyai otoritas untuk mengembangkan dakwah di kampus. Sedangkan lembaga-lembaga lainnya dianggap sebagai organisasi dakwah ekstra-kampus. Sebagai organisasi resmi universitas, maka LDK biasanya mendapatkan fasilitas untuk menggunakan masjid kampus sebagai basis kegiatannya. Walaupun sebagai organisasi Islam resmi kampus, LDK mempunyai warna yang berbeda-beda di masing-masing universitas. Yang menyamakan mereka adalah bahwa mereka adalah lembaga dakwah, beda dengan HMI atau PMII yang mungkin kurang pas dikatakan sebagai lembaga dakwah.

Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI)

Reformasi 1998 laksana kran yang membuka semua jalur-jalur birokasi dan juga politik. Dalam teori sosial, momen ini disebut dengan struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*). Dalam kondisi ini simpul-simpul dan segala kebuntuan politik terbuka, sehingga memungkinkan semua segmen masyarakat Indonesia untuk mengekspresikan aspirasi sosial dan politiknya. Periode ini kemudian ditandai dengan munculnya berbagai partai-partai politik termasuk partai Islam. Berbagai gerakan sosial juga muncul, termasuk di segmen mahasiswa Muslim kampus yang menyelenggarakan FSLDK di Malang pada 29 Maret 1998. Forum ini akhirnya membentuk sebuah lembaga alternatif bagi mahasiswa yang diberi nama Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Keputusan ini kemudian dituangkan dalam naskah pendirian yang disebut Deklarasi Malang.[47]

Berbagai gerakan sosial juga muncul, termasuk di segmen mahasiswa Muslim kampus yang menyelenggarakan FSLDK di Malang pada 29 Maret 1998. Forum ini akhirnya membentuk sebuah lembaga alternatif bagi mahasiswa yang diberi nama Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Keputusan ini kemudian dituangkan dalam naskah pendirian yang disebut Deklarasi Malang.

Beberapa faktor yang melatarbelakangi pembentukan KAMMI oleh para aktivis dakwah kampus ini adalah: 1) adanya indikasi yang mematikan potensi bangsa; 2) urgensi sebuah tuntutan reformasi; 3) adanya kepentingan umat Islam untuk segera berbuat; 4) aksi demonstrasi dan mimbar bebas semakin menjamur; 5) mahasiswa Islam merupakan elemen sosial; 6) suara umat Islam mulai terabaikan; 7) depolitisasi kampus memandulkan peran mahasiswa.

Pemilihan nama Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia yang kemudian disingkat KAMMI bagi gerakan ini mengandung makna sekaligus memiliki beberapa konsekwensi, yaitu:

1. KAMMI adalah sebuah kekuatan terorganisir yang menghimpun berbagai elemen mahasiswa.

2. Muslim baik perorangan maupun lembaga yang sepakat bekerja dalam format bersama KAMMI.

3. KAMMI adalah sebuah gerakan yang berorientasi kepada aksi riil dan sistematis yang dilandasi gagasan konsepsional yang matang mengenai reformasi dan pembentukan masyarakat Islami (berperadaban).

4. Kekuatan inti KAMMI adalah kalangan mahasiswa pada berbagai stratanya yang memiliki komitmen perjuangan keislaman dan kebangsaan yang jelas dan benar.

5. Visi gerakan KAMMI dilandasi pemahaman akan realitas bangsa Indonesia dengan berbagai kemajemukannya, sehingga KAMMI akan bekerja untuk kebaikan dan kemajuan bersama rakyat, bangsa dan tanah air Indonesia.[48]

Berbeda dari penampilan beberapa organisasi kemahasiswaan Islam lain yang sudah ada sebelumnya, kehadiran KAMMI seakan-akan mewakili sebuah spirit "Islam baru" yang mencerminkan "totalitas", baik dalam tujuan perjuangan maupun dari segi perilaku politik sosialnya. Dengan kata lain, KAMMI terlihat betul-betul ingin merefleksikan sebuah potret generasi muda Islam yang ideal, sebagai generasi yang shaleh, menjunjung tinggi moralitas Islam dalam berbagai aspek kehidupan (*kaffah*).

Di usianya yang masih relatif muda, popularitas KAMMI cukup mengagumkan. Bahkan, karena kuatnya ruh Islam yang dipegangnya, organisasi ini mampu menjadi daya tarik yang cukup kuat bagi kalangan mahasiswa di kampus-kampus besar seperti UI, ITB, UGM, dan Unair. Bahkan, di kampus-kampus berlabelkan Islam pun seperti UIN atau IAIN, organisasi KAMMI berkembang dengan baik khususnya di fakultas-fakultas ilmu pasti (eksakta) seperti MIPA, kimia, fisika, matematika. Hal ini tampaknya sesuai dengan status KAMMI sebagai organisasi ekstra kampus yang menghimpun mahasiswa Muslim seluruh Indonesia secara lintas sektoral, suku, ras dan golongan. KAMMI menghimpun segenap mahasiswa Muslim Indonesia yang bersedia bekerjasama membangun negara dan bangsa Indonesia. Karena itu wajar jika dalam perjuangannya, KAMMI berusaha merangkul seluruh elemen mahasiswa dari berbagai kampus, baik di wilayah barat maupun wilayah timur Indonesia.[49]

Visi perjuangan KAMMI adalah menjadi wadah perjuangan yang akan melahirkan kader-kader pemimpin masa depan yang tangguh dalam upaya mewujudkan masyarakat Islami di Indonesia.

Visi perjuangan KAMMI adalah menjadi wadah perjuangan yang akan melahirkan kader-kader pemimpin masa depan yang tangguh dalam upaya mewujudkan masyarakat Islami di Indonesia. Untuk mewujudkan visi tersebut, ada beberapa agenda yang dilakukan KAMMI. *Pertama*, membina keislaman, keimanan, dan ketaqwaan mahasiswa Muslim Indonesia; *kedua*, menggali, mengembangkan, dan memantapkan potensi intelektual, sosial, dan politik mahasiswa; *ketiga*, mencerahkan dan meningkatkan kualitas masyarakat Indonesia menjadi masyarakat yang rabbani dan madani; *keempat*, memelopori dan memelihara komunikasi, solidaritas, dan kerjasama mahasiswa Indonesia

dalam menyelesaikan permasalahan kerakyatan dan kebangsaan; dan *kelima*, kerjasama antar elemen masyarakat dengan semangat membawa kebaikan, menyebar manfaat, dan mencegah kemungkaran (*amar ma`ruf nahi munkar*).[50]

Selain itu, KAMMI berperan sebagai wadah dan mitra bagi mahasiswa Indonesia yang ingin menegakkan keadilan dan kebenaran dalam wadah negara hukum Indonesia melalui tahapan pembangunan nasional yang sehat dan bertanggung jawab. KAMMI juga mengambil peran sebagai mitra bagi masyarakat dalam upaya-upaya pembangunan masyarakat sipil, demokratisasi, dan pembangunan kesatuan/persaudaraan ummat dan bangsa melalui pendampingan/advokasi sosial, kritis/konstruktif terhadap kebijakan negara yang memarginalisasi masyarakat. Sehubungan dengan itu, ada beberapa prinsip yang menjadi acuan gerakan dakwah KAMMI, yaitu: kemenangan Islam sebagai jiwa perjuangan; kebatilan sebagai musuh abadi; solusi Islam sebagai tawaran perjuangan; perbaikan sebagai tradisi perjuangan; kepemimpinan ummah sebagai strategi perjuangan; dan persaudaraan sebagai watak mu'amalah KAMMI.[51]

Hampir mirip dengan LDK, KAMMI juga lebih dikenal sebagai lembaga tarbiyah. Sistem kaderisasi yang ketat dan berjenjang inilah yang menjadikan lembaga Islam kampus ini berbeda dengan oganisasi Islam kampus lainnya seperti HMI, PMII atau IMM. Pola dakwah KAMMI inilah yang dianggap sebagai terobosan terhadap pola dakwah yang lama seperti pola ceramah atau klasikal seperti pola kaderisasi HMI atau PMII. Sistem tarbiyah inilah yang menghasilkan kader-kader yang tidak hanya memiliki komitmen agama yang kuat tapi juga solidaritas antar anggota yang tinggi.

Terakhir, nasionalisme dan aktivisme politik KAMMI juga pantas dibahas di sini. Walaupun belum pernah berhadapan dengan peristiwa yang menguji nasionalisme mereka seperti kasus Asas Tunggal pada HMI, PMII, dan IMM, bukan berarti tidak mempunyai komitmen nasionalisme. Sebagai organisasi yang berdiri di akhir masa Orde Baru, munculnya KAMMI menyiratkan komitmen para pendirinya pada kepentingan bagsa dan negara Indonesia. Selain itu, KAMMI juga memahami demokrasi sebagai mekanisme politik yang diyakininya. Itu semua menyiratkan komitmen KAMMI terhadap kebangsaan Indonesia yang kuat.

Gerakan Islam Kampus dalam Perspektif Perbandingan

Secara umum, gerakan Islam kampus bisa dikategorikan menjadi dua, yaitu gerakan "asli" Indonesia dan pengaruh Islam trans-nasional. Gerakan mahasiswa seperti HMI, PMII, dan IMM merupakan gerakan Islam yang memiliki akar kuat dalam sejarah Indonesia. Sementara gerakan Islam kampus LDK dan KAMMI dalam banyak hal dipengaruhi gerakan Islam di Timur Tengah, khususnya Ikhwanu Muslimin di Mesir. Perbedaan ini berpengaruh secara signifikan pada pemikiran keagamaan dan ideologi.

Bagan berikut ini akan membahas kedua kelompok gerakan mahasiswa Islam di atas dalam perspektif perbandingan satu sama lain. Untuk itu, beberaa isu berikut ini diambil sebagai dasar perbandingan, mulai dari pemikiran keagamaan hingga strategi gerakan dan rekruitmen anggota.

Pemikiran Keagamaan dan Gerakan

Secara umum, gerakan Islam kampus bisa dikategorikan menjadi dua, yaitu gerakan "asli" Indonesia dan pengaruh Islam trans-nasional. Gerakan mahasiswa seperti HMI, PMII, dan IMM merupakan gerakan Islam yang memiliki akar kuat dalam sejarah Indonesia. Sementara gerakan Islam kampus LDK dan KAMMI dalam banyak hal dipengaruhi gerakan Islam di Timur Tengah, khususnya Ikhwanu Muslimin di Mesir. Perbedaan ini berpengaruh secara signifikan pada pemikiran keagamaan dan ideologi.

Dua gerakan Islam kampus pertama, HMI dan IMM, mewarisi gerakan Islam modernis, sementara PMII jelas berafiliasi dengan NU yang dsebut kelompok tradisionalis. Meski demikian, suasana kampus di perkotaan kerap kali membuat hubungan ketiga gerakan mahasiswa di atas relative cair, dan karenanya penulis menengarai bahwa identitas Islam Indonesia lebih dominan pada tiga gerakan tersebut daripada gerakan Islam kampus lainnya, yakni LDK dan KAMMI, yang banyak dipengaruhi gerakan atau ideologi Islam trans-nasional.

Peta keanggotaan gerakan Islam kampus bervariasi, tergantung pada kampusnya; di universitas umum LDK dan KAMMI lebih dominan, di UIN HMI dan PMII lebih dominan, sedangkan di kampus-kampus Muhammadiyah IMM yang lebih dominan. Meski demikian, banyak aktivis LDK dan KAMMI berlatarbelakang Muhammadiyah dan NU.

Sejak awal Orde Baru, Islam ala Timur Tengah, disebut salafisme, berpengaruh kuat di Indonesia. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pimpinan M. Natsir telah "memboyong" ideologi salafisme Wahhabi ke Indonesia sejak 1967.[52] Banyak mahasiswa Indonesia yang dikirim oleh DDII untuk kuliah di Timur Tengah dan banyak juga mahasiswa Indonesia kuliah di perwakilan Universitas Imam Ibnu Sa'ud di Indonesia, yaitu di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA). Pengaruh Wahhabisme tidak hanya bagi masyarakat umum tapi juga di universitas, yang mengambil bentuk gerakan Islam kampus. Alumni universitas di Timur Tengah dan LIPIA mulai muncul dan berpengaruh di kampus-kampus sejak 1980-an. Sebagian dari mereka juga membawa pengaruh gerakan Islam di Mesir, yaitu Ikhwanul Muslimin (IM). Oleh karena itu, buku-buku karya tokoh Ikhwanul Muslimin seperti Hasan al-Banna dan Sayyid Qutb banyak membajiri Indonesia pada tahun 1980-an dan akhirnya berpengaruh terutama terhadap gerakan Islam kampus.[53] Metode pendidikan kader tarbiyah ala Ikhwanul Muslimin adalah pengaruh paling signifikan dalam sistem kaderisasi lembaga dakwah kampus pada tahun 1980-an hingga awal 1990-an.

Berkaitan dengan perkembangan salafisme di Indonesia, perlu ditekankan bahwa pemikiran salafisme di Indonesia ada beberapa corak, di antaranya adalah salafi Wahhabi dan salafi Ikhwani, dan Salafi Puris. Salafi Wahhabi adalah pemahaman yang bersumber pada pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab di Saudi Arabia, sedangkan Salafi Ikhwani bersumber pada gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Kategori Salafi Puris adalah pemahaman yang bersumber pada Salafi di Yaman yang kurang memandang aspek politik sebagai perhatian mereka.

Secara umum, pemahaman keagamaan Islam (ideologi) LDK dan KAMMI hampir sama, yaitu bahwa Islam adalah agama yang mengatur seluruh aspek kehidupan. Ideologi inilah yang membawa pemahaman dua gerakan terakhir ini pada ini aspek politik sehingga mereka juga sering disebut sebagai gerakan Islamisme. Berbeda dengan gerakan Salafi Puris yang tidak mau terlibat di ranah politik, kedua gerakan Islam kampus kontemporer ini menganggap ranah politik sebagai bagian metode perjuangan Islam. Walaupun gerakan LDK sejauh ini tidak mempunyai afiliasi dengan partai Islam, namun mereka tetap melihat partai politik sebagai ranah yang signifikan untuk memperjuangkan Islam. Gerakan KAMMI sejak awal memang berafiliasi pada Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan bahkan sebagai pemasok aktivis partai Islamis tersebut.

Berbeda dengan gerakan Salafi Puris yang tidak mau terlibat di ranah politik, LDK dan KAMMI menganggap ranah politik sebagai bagian metode perjuangan Islam. Walaupun gerakan LDK sejauh ini tidak mempunyai afiliasi dengan partai Islam, namun mereka tetap melihat partai politik sebagai ranah yang signifikan untuk memperjuangkan Islam. Gerakan KAMMI sejak awal memang berafiliasi pada Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan bahkan sebagai pemasok aktivis partai Islamis tersebut.

Penampilan Sosial Keagamaan

Di samping pemikiran keagamaan, perbedaan gerakan kamus juga bisa dilihat dari corak penampilan mereka. Masalah pakaian, misalnya, aktivis HMI, IMM dan PMII lebih banyak mengakomodir pakaian Islam Indonesia, sedangkan gerakan LDK dan KAMMI lebih banyak mengakomodir pakaian Islam ala Timur Tengah. Aktivis perempuan HMI dan PMII pada tahun 1960-an dan 1970-an belum banyak yang menggunakan hijab sebagaimana banyak digunakan aktivis HMI dan PMII saat ini. Perubahan pemahaman Islam dalam HMI dan PMII juga mengalami perkembangan yang signifikan seiring dengan maraknya pengaruh Islam global di Indonesia.

Hal penting lain untuk dibahas adalah bagaimana aktivis gerakan ini memahami dan mengaplikasikan konsep jilbab dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini jelas membedakan LDK dan KAMMI dengan gerakan Islam lainnya, HMI, PMII, dan IMM. Jilbab sebagai identitas wanita Muslimah sama-sama digunakan oleh semua aktivis wanita, tapi corak jilbab yang digunakan aktivis LDK dan KAMMI lebih besar (jilbaber, *beggy*) daripada jilbab yang pada umum dipakai aktivis gerakan HMI, PMII, atau IMM. Fenomena lain yang membedakan aktivis putri LDK dan KAMMI adalah bahwa mereka hampir bisa dipastikan tidak pernah memakai celana panjang atau jeans, tapi menggunakan kain panjang (rok).

Masih terkait penampilan fisik, aktivis LDK dan KAMMI, khususnya laki-laki, meyakini bahwa memelihara jenggot adalah bagian dari sunnah nabi dan juga sebagai bagian dari identitas Muslim. Hal ini kurang nampak pada aktivis gerakan Islam lainnya. Dalam hal *isbal* (celana panjang yang menutupi mata kami), para aktivis Islam gerakan kampus mensikapi berbeda dengan orang salafi. Mayoritas aktivis gerakan Islam kampus memakai celana panjang yang menutupi mata kaki (*isbal*) dalam kehidupan sehari-hari, tapi menjaga *isbal* (tidak memanjangkan celana) hanya ketika sholat.

Terakhir, perilaku sosial keagamaan aktivis gerakan Islam kampus juga bisa dilihat dari solidaritas sosial mereka. Sebagai mahasiswa yang cepat dan tanggap pada persoalan kemanusiaan, hampir semua gerakan Islam kampus mempunyai program-program sosial. Tidak jarang gerakan mahasiswa ini terlibat dalam bakti sosial di tengah masyarakat. Departemen kaderisasi LDK dan KAMMI juga banyak melakukan aktivitas dakwah dan bakti sosial mereka di desa tertentu dengan istilah desa binaan. Berdasarkan pengamatan peneliti di wilayah Yogyakarta, LDK dan KAMMI cukup aktif dalam berbagai kegiatan dalam membantu masyarakat Bantul yang terkena musibah gempa tahun 2006 dan juga erupsi Gunung Merapi tahun 2010. Dalam hal ini, nampaknya HMI, PMII, dan IMM agak berbeda. Walapun tidak bisa dikatakan pasif, mereka kurang aktif dan responsif dalam kegiatan-kegiatan sosial di masyarakat.

Keanggotaan dan Strategi Pergerakan

Peta keanggotaan gerakan Islam kampus bervariasi, tergantung pada kampusnya; di universitas umum LDK dan KAMMI lebih dominan, di UIN HMI dan PMII lebih dominan, sedangkan di kampus-kampus Muhammadiyah IMM yang lebih dominan. Meski demikian, banyak aktivis LDK dan KAMMI berlatarbelakang Muhammadiyah dan NU. Beberapa kasus "konflik" antara Muhammadiyah dan PKS di beberapa wilayah membuktikan hak ini. Muhammadiyah "kecolongan" kader-kadernya karena banyak dari mereka yang aktif di KAMMI atau PKS.

Keanggotaan sebuah gerakan Islam sangat dipengaruhi oleh strategi dakwah atau metode rekruitmen anggotanya. Berdasarkan survei peneliti di Yogyakarta, mayoritas anggota tertarik pada gerakan Islam karena ideologi dan aktivitas sosialnya. Mayoritas aktivis LDK dan KAMMI merasa bahwa sistem kaderisasi dalam organisasi mahasiswa ini cukup efektif, khususnya metode dakwah dan visi organisasi. Baik LDK maupun KAMMI menggunakan metode tarbiyah sebagai sistem kaderisasi untuk merekruit anggota baru. Sistem tarbiyah adalah sistem kaderisasi yang diadakan secara rutin mingguan dengan peserta terbatas dan diadakan secara berjenjang. Sistem kaderisasi HMI, PMII, dan IMM diadakan sekali atau dua kali setahun dengan nama Basic Traning untuk HMI, Latihan Kepemimpinan Dasar untuk PMII, atau Baitul Arqom untuk IMM. Bedanya

Sistem kaderisasi HMI, PMII, dan IMM diadakan sekali atau dua kali setahun dengan nama Basic Traning untuk HMI, Latihan Kepemimpinan Dasar untuk PMII, atau Baitul Arqom untuk IMM. Bedanya adalah bahwa *dauroh* dan Baitul Arqom lebih menekankan pada pendidikan agama Islam, sedangkan Basic Traning dan Latihan Kepemimpinan Dasar lebih menekankan pada *capacity building*.

adalah bahwa dauroh dan Baitul Arqom lebih menekankan pada pendidikan agama Islam, sedangkan Basic Traning dan Latihan Kepemimpinan Dasar lebih menekankan pada *capacity building*. Semua jenis kaderisasi gerakan mahasiswa itu memanfaatkan momentum tahun ajaran baru untuk merekrut anggota-anggota baru. Selain itu, momentum lain yang banyak diminati dan melibatkan banyak anggota baru adalah Ramadlan di Kampus (RDK) yang banyak digelar di berbagai kampus.

Untuk menjaga konsistensi dakwah dan anggota, beberapa gerakan Islam kampus menggunakan berbagai media. Sebagian mengadakan kegiatan seperti kajian rutin, menerbitkan buletin mingguan, atau menggunakan media informasi dan teknologi seperti SMS atau facebook untuk media silaturahmi anggota. Selain itu, beberapa gerakan memanfaatkan blog dan website untuk media dakwah dan silaturahmi antar anggota.

Perlu ditegaskan bahwa rekruitmen anggota dan strategi pergerakan berkaitan erat dengan bagaimana gerakan Islam tersebut memenangkan "perang" opini dengan berbagai gerakan Islam lain. Dalam gerakan sosial, proses inilah yag dikenal dengan istilah *framing*. Proses *framing* bisa dilakukan dengan berbagai media, baik di ruang diskusi, pamphlet, tabloid, atau di forum-forum informal.[54]

Problem-problem sosial yang dekat dengan mahasiswa seperti ketidakadilan sosial, korupsi, supremasi hukum, hak asasi manusia merupakan isu yang cukup signifikan dalam strategi dakwah. Gerakan Islam kampus yang mempunyai idealisme sekaligus pragmatis karena memberikan solusi alternatif pada problem-problem sosial akan lebih diminati oleh lebih banyak mahasiswa.

Bendera Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM).
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Selain itu, aspek normatif-kognitif juga signifikan dalam rekruitmen anggota. Berdasarkan survei di beberapa gerakan Islam kampus, mahasiswa tertarik untuk terlibat dalam gerakan Islam tidak hanya untuk memperdalam ilmu agama, tapi juga untuk *capacity building* seperti untuk pembentukan karakter, menemukan potensi diri, dan juga sebagai proses pendewasaan diri. Aspek-aspek di atas diperhatikan oleh berbagai gerakan islam kampus sehingga mereka menjadi organisasi alternatif bagi mahasiswa.

Isu-isu Sentral Perjuangan

Gerakan-gerakan Islam kampus tidak bisa dilepaskan dari isu-isu kontemporer ketika Islam berhadapan dengan modernitas. Di antara isu-isu yang akan dibahas dalam sub-bab ini adalah syari'ah, Khilafah Islamiyah, demokrasi, dan pluralisme.

Gerakan Islam di berbagai perguruan tinggi di Indonesia sangat beragam karena memang masing-masing mempunyai tujuan yang berbeda-beda. Keragaman gerakan juga karena mereka masing-masing *concern* dalam mensikapi berbagai masalah yang muncul di lingkungan kampus dan masyarakat. Oleh karena itu, gerakan-gerakan Islam kampus tersebut tidak bisa dilepaskan dari isu-isu kontemporer ketika Islam berhadapan dengan modernitas. Di antara isu-isu yang akan dibahas dalam sub-bab ini adalah syari'ah, Khilafah Islamiyah, demokrasi, dan pluralisme.

Walaupun syari'ah sudah ramai dibicarakan orang sejak masa refrmasi, tetapi konsep itu tampaknya belum dipahami dengan baik oleh mahasiswa, termasuk aktifis gerakan kampus. LDK dan KAMMI secara umum mendukung konsep Syariah, namun mereka tidak mengetahui secara pasti bagaimana aplikasi Syari'ah dalam kehidupan sehari-hari. Sejauh ini aktivis gerakan Islam kampus lebih memahami konsep Syari'ah secara *taken for granted* karena sejak awal mereka memahami Islam sebagai agama yang *kaffah*. Bagi mereka, syari'ah lebih dimaknai sebagai formalisasi hukum-hukum Islam. Bahkan beberapa gerakan menginginkan syariat-isasi kampus, walaupun mereka tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan konsep tersebut.

Senada dengan Syariah, konsep Khilafah Islamiyah juga tidak dipahami secara jelas oleh beberapa gerakan Islam kampus. Walaupun beberapa aktivis LDK dan KAMMI mendukung konsep ini, mereka tidak cukup mempunyai konsep bagaimana *roadmap* menuju Khilafah Islamiyah. Mereka memahami bahwa konsep ini baik karena pemahaman normatif mereka terhadap Islam.

Konsep demokrasi dan pluralisme sebetulnya bernasib tidak jauh berbeda dengan konsep Syari'ah dan Khilafah Islamiyah. Walaupun konsep ini adalah produk Barat, namun karena mahasiswa sudah sering mendengarkan konsep ini maka resistensi terhadap konsep ini tidak cukup kuat. Mayoritas aktivis LDK dan KAMMI di beberapa kampus di Yogyakarta tidak secara frontal menolak

konsep ini, namun mereka cenderung mengatakan tidak apa-apa sejauh tidak bertentangan dengan Islam. Beberapa aktivis lain malah meyakini bahwa melalui demokrasi maka syari'ah dan Khilafah Islamiyah bisa terwujud.

Adapun aktivis HMI, PMII, dan IMM sangat beragam dalam memahami berbagai konsep di atas. Walaupun beberapa aktivis menyatakan dukungannya pada konsep Syari'ah dan Khilafah Islamiyah, secara umum mereka kurang sepakat dengan konsep yang menurut mereka masih belum jelas dan tidak aplikatif. Senada dengan aktivis gerakan lainnya, aktivis HMI, PMII, dan IMM secara umum tidak menolak konsep-konsep Barat seperti demokrasi dan pluralisme. Sejauh peneliti perhatikan, mahaiswa cenderung melihat demokrasi dan pluralisme sebagai konsep politik dan sosial yang netral dan tidak ada muatan ideologis apalagi bertentangan dengan ideologi Islam.

Kampus sebagai Basis Gerakan

Gerakan Islam cukup marak berkembang tidak hanya di masyarakat umum tapi juga di kalangan mahasiswa kampus. Islam berkembang secara luas di Indonesia sudah sejak abad ke-13 atau bahkan sebelumnya. Corak Islam yang sudah mengalamai akulturasi budaya inilah yang kemudian bisa dinamakan Islam Indonesia yang secara ideologis cukup moderat. Perkembangan Islam di Indonesia mengalami eskalasi sejak Wahhabi mengintensifkan dakwah di Asia Tenggara untuk membendung pengaruh Syiah. Islam yang terakhir inilah yang mempunyai corak Islam yang berbeda yang bisa dinamakan Islam ala Timur Tengah yang secara ideologis relatif konservatif. Ragam corak keberagamaan ini juga berpengaruh pada gerakan Islam kampus. Secara umum gerakan Islam kampus muncul dalam dua periode, yaitu periode awal kemerdekaan Indonesia dan pertengahan Orde Baru.

Corak Islam yang sudah mengalamai akulturasi budaya inilah yang kemudian bisa dinamakan Islam Indonesia yang secara ideologis cukup moderat. Perkembangan Islam di Indonesia mengalami eskalasi sejak Wahhabi mengintensifkan dakwah di Asia Tenggara untuk membendung pengaruh Syiah. Ragam corak keberagamaan ini juga berpengaruh pada gerakan Islam kampus. Secara umum gerakan Islam kampus muncul dalam dua periode, yaitu periode awal kemerdekaan Indonesia dan pertengahan Orde Baru.

Semangat nasionalisme menjadi isu signifikan yang menyebabkan munculnya gerakan-gerakan Islam kampus di periode awal kemerdekaan Indonesia. Gerakan Islam kampus yang muncul sebelum dan sesudah kemerdekaan karena situasi sosial politik adalah JIB, HMI, PMII, dan IMM. Walaupun JIB sudah tidak eksis lagi, beberapa pengamat menengarai bahwa HMI mewarisi semangat Islam JIB baik secara ideologis maupun politis. Latar belakang politis yang cukup kental inilah yang kemudian juga membentuk karakteristik gerakan-gerakan Islam kampus tersebut kental dengan nuansa politiknya.

Periode kedua munculnya gerakan dakwah Islam di kampus adalah pada pertengahan Orde Baru. Islam konservatif ala Wahhabi yang dibawa oleh alumni-alumni Timur Tengah yang dikirim oleh DDII mulai muncul pada awal 1980-an. Seiring dengan politik Islam rezim Soeharto yang cukup represif terhadap umat

Islam, gerakan Islam kampus tumbuh berkembang. Fase ini ditandai dengan munculnya generasi baru yang menjadikan musholla-masjid kampus sebagai basis dakwah mereka. Mereka dikenal dengan sebuatan kelompok tarbiyah yang banyak mengambil inspirasi gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Pada periode ini sebenarnya mulai muncul juga gerakan mahasiswa yang berafiliasi ke Hizbut Tahrir. Namun gerakan mahasiswa yang terakhir ini kurang berkembang secara signifikan di kampus-kampus.

Selain faktor lokal, maraknya gerakan Islam terutama dalam dua dekade terakhir dipengaruhi oleh faktor global. Tidak disangkal bahwa gerakan-gerakan Islam yang muncul di era reformasi merupakan fenomena global yang muncul di berbagai negara. Arus globalisasi telah mempercepat penyebaran paham/ ideologi Islam trans-nasional.

Gedung Menara Dakwah DDII. Kegiatan dakwah DDII adalah mendirikan masjid, menerbitkan majalah, dan yang paling signifikan adalah memberikan beasiswa mahasiswa-mahasiswa Indonesia untuk belajar di Timur Tengah.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) berperan dalam membawa ideologi Salafisme-Wahhabi tidak hanya di Indonesia. Untuk mengembangkan pengaruh Wahhabi dan juga untuk membendung pengaruh Syiah di Indonesia, berbagai organisasi Islam di Timur Tengah memberikan dana besar-besaran untuk mengembangkan dakwah Islam. Di antara kegiatan dakwah DDII adalah mendirikan masjid, menerbitkan majalah, dan yang paling signifikan adalah memberikan beasiswa mahasiswa-mahasiswa Indonesia untuk belajar di Timur Tengah. Beberapa tahun kemudian, alumni Timur-Tengah inilah yang punya pengaruh signifikan terhadap menyebarnya paham Wahhabisme di Indonesia, termasuk di kampus-kampus. Bagi DDII, lini dakwah Islam yang signifikan di Indonesia ada tiga, yaitu: pesantren, kampus dan masjid. Gagasan ini merupakan visi M. Natsir, pendiri DDII, yang mengatakan "kalau dulu kita dakwah di jalur politik, sekarang kita berpolitik di jalur dakwah."[55]

Terakhir, berkembangnya gerakan Islam di beberapa kampus di Indonesia tentu tidak terlepas dari kondisi psikologis

mahasiswa, yang sarat akan idealisme, suka berpihak pada suatu hal yang diyakini kebenarannya. Tidak jarang mahasiswa gigih dalam memperjuangkan keyakinannya. Pada umumnya, mahasiswa tidak menyukai kemapanan (*status quo*), karena itu sama artinya dengan kemunduran sehingga tidak sesuai dengan dorongan jiwa mudanya yang penuh gejolak idealisme dan progresivitas.

Berbagai gerakan Islam kampus yang menjadi objek penelitian ini bisa dikategorikan menjadi dua gerakan, Gerakan Islam Kampus dan Gerakan Dakwah Kampus. Pertama, Gerakan Islam Kampus adalah gerakan yang berdiri pada periode Orde Lama dan awal Orde Baru yang meliputi HMI, PMII, dan IMM. Berbeda dengan gerakan lain, gerakan-gerakan mahasiswa ini berdiri karena disebabkan faktor politik dan semangat nasionalisme yang tinggi. Begitu pula berbeda dengan gerakan Islam lainnya, gerakan-gerakan ini mempunyai beberapa karakteristik seperti: berideologi moderat, kegiatan lebih fokus ke *capacity building* mahasiswa, aktivistas dakwah sedikit dan lebih cenderung internal, kegiatan di masyarakat relatif sedikit.

Kedua, gerakan mahaiswa kampus yang muncul masa periode Orde Baru dan era reformasi, LDK dan KAMMI, lebih tepat dinamakan Gerakan Dakwah Kampus. Walaupun mungkin ada aspek politik dalam proses berdirinya, tapi gerakan-gerakan mahasiswa ini lebih banyak dipengaruhi oleh semangat Islam yang tinggi karena pengaruh Islam dari Timur Tengah. Gerakan Islam LDK dan KAMMI di antaranya mempunyai karakteristik seperti: berideologi konservatif, kegiatan lebih fokus ke dakwah dan juga *capacity building* yang mengarah pada dakwah, kegiatan dakwah di civitas kampus dan juga di masyarakat umum.

Berbagai gerakan Islam kampus yang menjadi objek penelitian ini bisa dikategorikan menjadi dua gerakan, Gerakan Islam Kampus dan Gerakan Dakwah Kampus. Pertama, Gerakan Islam Kampus adalah gerakan yang berdiri pada periode Orde Lama dan awal Orde Baru yang meliputi HMI, PMII, dan IMM. Kedua, gerakan mahaiswa kampus yang muncul masa periode Orde Baru dan era reformasi, LDK dan KAMMI, lebih tepat dinamakan Gerakan Dakwah Kampus.

Penutup

Walaupun memiliki ideologi dan idealisme yang relatif berbeda, gerakan Islam kampus dalam banyak hal memiliki beberapa kesamaan. Kesamaan terutama terlihat pada semangat nasionalismenya. Secara umum semua gerakan mahasiswa tersebut mendorong demokratisasi di Indonesia, dan juga ikut mensosialisasikan nilai-nilai modernitas seperti pluralisme dan multikulturalisme. Isu-isu seputar Islamisme seperti Syariah Islam, Daulah Islamiyah atau Khilafah Islamiyah sangat jarang terdengar di kampus kecuali oleh gerakan berskala kecil seperti HTI.

Terakhir, gerakan Islam di perguruan tinggi umum atau sekuler cenderung lebih Islamis dibanding di perguruan tinggi agama. Fenomena ini terlihat dengan jelas tidak hanya dari sisi pakaian, tapi juga dari pemilihan gerakan Islamnya. Di perguruan tinggi umum, gerakan LDK dan KAMMI lebih disukai oleh mahasiswa daripada gerakan HMI, PMII, dan IMM. Sebaliknya, perguruan tinggi negeri agama seperti UIN atau IAIN, HMI dan PMII yang lebih dominan, kecuali di perguruan tinggi Muhammadiyah dimana IMM yang dominan.

Muhammad Wildan

Endnotes

1 Barry McLaughlin, *Studies in Social Movements: a Social Psychological Perspective.* (New York: The Free Press, 1969), hal.75.
2 Ted Roberr Gur, *Why Men Rebel*. (New Jersey: Princeton University Press, 1970), hal. 24.
3 George Ritzer dan Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*, edisi ke-6, terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2007), hal. 394.
4 Ridwan Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia: Mengungkap deokumen sangat eksklusif 1920 s/d 1950-an tentang pemikiran Islam mengenai masalah kebangsaan*, (Jakarta: LSIP, 1995), hal.2.
5 Satu-satunya organisasi mahasiswa yang mendengungkan isu Khilafah Islamiyah adalah Hizbut Tahir (HTI) Chapter Kampus. Karena minimnya respon mahasiswa terhadap HTI, maka gerakan mahasiswa ini tidak akan dibahas secara khusus, tapi hanya disinggung dibeberapa bagian tertentu saja.
6 Sidney Tarrow, *Power in movement: social movements and contentious Politics*, second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1995), hal.15.
7 M.C.Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004.* (Jakarta: Serambi, 2007), hal. 319.
8 Ricklefs, *Sejarah Indonesia ,*…..hal.350.
9 Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987), hal. 84.
10 Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia,…*hal.2
11 Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia,…*hal.3
12 Dardiri Husni, *Jong Islamieten Bond: A Study of a Muslim Youth Movement in Indonesia During the Dutch Colonial Era, 1924 – 1942*. (Canada: Master Thesis di Universitas McGill, 1998), hal. 56.
13 Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia,…*hal.6-7.
14 Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indoesia 1900-1942*. (Jakarta: LP3ES, 1995), hal. 287.
15 Nama Indonesia dipakai pertama kali oleh Ki Hajar Dewantara (atau Soewardi Soerjaningrat) di Belanda tahun 1913 untuk organisasi *Indonesisch Persbureu* dan juga Muhammad Hatta yang mengganti nama organisasi pelajar dan mahasiswa Hindia di Negeri Belanda dari *Indische Vereeniging* (yang terbentuk tahun 1908) menjadi *Indonesische Vereeniging* (Perhimpoenan Indonesia) tahun 1922.
16 Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia,…*hal.4-5.
17 Noer, *Gerakan Moderen Islam,…*hal.100.
18 Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia,…*hal.36.
19 Husni, *Jong Islamieten Bond,……* hal. 57-61.
20 Husni, *Jong Islamieten Bond,……* hal. 63-64.
21 Agussalim Sitompul, *HMI dalam Pandangan Seorang Pendeta: Antara Impian dan Kenyataan,* (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hal. 41.
22 Agussalim Sitompul, *Menyatu dengan Umat Menyatu dengan Bangsa*: *Pemikiran Keislaman-Keindonesiaan HMI*, *1947-1997* (Jakarta: Logos, 2002), hal. 45-47.
23 Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), hal.427.
24 M. Dawan Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*, (Bandung: Mizan, 1996), hal.55.
25 Rahardjo, *Intelektual Intelegensia,*….. hal.329.
26 Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia,…*hal. 85-88.
27 M. Rusli Karim, *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia.* (Bandung: Mizan, 1997), hal. 102.
28 Agussalim Sitompul, *Historiografi Himpunan Mahasiswa Islam tahun 1947-1993*. (Jakarta: Intermasa, 1995), hal.60.
29 Agussalim Sitompul, *HMI dalam Pandangan Seorang Pendeta: Antara Impian dan Kenyataan,* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hal.62-63.
30 Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa,…* hal. 428.

31 Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku ,*..... hal.37.
32 Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam: Disertai Komentar Pro dan Kontra* (edisi digital). (Jakarta: Democracy Project, 2012), hal.12-31.
33 Karim, *HMI MPO dalam Kemelut*,.....hal.103.
34 Sitompul, *HMI dalam Pandangan,*...hal.62.
35 Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa,*... hal. 435.
36 Lebih lanjut lihat wawancara dengan Mahbub di http://pmiigadjahmada.wordpress.com/2013/04/07/sejarah-pasang-surut-hubungan-pmii-dan-hmi/ (diakses pada 18 April 2014)
37 Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa,*... hal. 434.
38 http://misbahulmanaf.blogspot.com/2012/09/lahirnya-pmii.html (diakses pada 8 Maret 2014).
39 Kelompok Cipayung adalah forum komunikasi organisasi mahasiswa ekstra universitas yang independen dan bebas dari kooptasi partai politik manapun. Pencetus kelompok ini adalah Akbar Tanjung (saat itu Ketua Umum PB HMI), Kris Siner Key Timu (saat itu Ketua Predisium PP PMKRI) dan Binsar Sianipar (saat itu Ketua Umum PP GMKI). Kelompok Cipayung ini mempunyai komitment tinggi untuk negara-bangsa Indonesia. Saat ini Kelompok ini sudah berkembang menjadi Kelompok Cipayung Plus yang beranggotakan HMI, GMNI (Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia), PMKRI (Persatuan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia), PMII, IMM (Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah), KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia), GMKI (Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia), Hikmahbudhi (Himpunan Mahasiswa Buddhis Indonesia, KMHDI (Kesatuan Mahasiswa Hindu Dharma Indonesia). HIngga Hingga sekarang Kelompok Cipayung masih sering berkumpul dan mengeluarkan pernyataan-peryataan untuk proses demokratisasi Indonesia yang lebih baik. Lihat http://www.tribunnews.com/ nasional/2014/01/16/kelompok-cipayung-plus-desak-peserta-pemilu-buat-pakta-integritas (diakses tanggal 8 Maret 2014).
40 http://rayonsyahadat.wordpress.com/2012/01/11/kepmiian/ (diakses pada 8 Maret 2014).
41 Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa,*... hal. 436.
42 Ajib Purnawan, *Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Beraksi Di Tengah Badai: Catatan Kritis Sejarah Kelahiran IMM Melawan Komunisme*, (Yogyakarta: Panji, 2007), hal.6-7.
43 Purnawan, *Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah,*... hal.7.
44 http://id.wikipedia.org/wiki/Lembaga_Dakwah_Kampus (diakses pada 8 Maret 2014)
45 Baca selengkapnya dalam Ismail Yusanto, "LDK antara Visi, Misi, dan Realitas Sejarah Perkembangannya", *Makalah* disampaikan pada acara Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus Wilayah I di Universitas Islam Sumatera Utara, Rabu 11 Juni 1997. Lihat http://syariahpublications.com/2007/04/21/dakwah-kampus/ (diakses pada 8 Maret 2014)
46 Ismail Yusanto, "LDK antara Visi, Misi, dan Realitas Sejarah Perkembangannya", *Makalah* disampaikan pada acara Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus Wilayah I di Universitas Islam Sumatera Utara, Rabu 11 Juni 1997. http://syariahpublications.com/2007/04/21/dakwah-kampus/ (diakses pada 8 Maret 2014).
47 Acara FSLDK yang berhasil membentuk KAMMI ini dihadiri oleh 59 LDK yang berafiliasi dari 63 kampus (PTN-PTS) di seluruh Indonesia. Jumlah peserta seluruhnya sebanyak 200 orang. Lebih lanjut lihat "Profil KAMMI" dalam http://kammi.org/ke-kammi-an/sejarah.html (diakses pada 8 Maret 2014).
48 "Kilas Balik Sejarah KAMMI" dalam http://kammi.org/ke-kammi-an/sejarah.html (diakses pada 8 Maret 2014).
49 "Profil KAMMI" dalam http://kammi.org/ke-kammi-an/sejarah.html (diakses pada 8 Maret 2014)
50 "Profil KAMMI" dalam http://kammi.org/ke-kammi-an/sejarah.html (diakses pada 8 Maret 2014)
51 Andi Rahmat dan Muhammad Najib. *Gerakan Perlawanan dari Masjid Kampus*. (Surakarta: Purimedia, 2001), hal.189-193.
52 Muhammad Wildan,. *Radical Islamism in Solo: a quest of Muslims' identity in a town of Central Java.* Ph.D. Thesis di Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM), 2009, hal.16.
53 Yon Machmudi, *Islamising Indonesia; the rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party*, Ph.D. Thesis, ANU E-Press, 2006, hal.30.

54 Abdul Wahib Situmorang, *Gerakan Sosial: studi kasus beberapa perlawanan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal.12-13.

55 Lukman Hakiem dan Tamsil Linrung, *Menunaikan Panggilan Risalah: Dokumentasi Perjalanan 30 Tahun Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia* (Jakarta: DDII, 1997), hal.3.

BAB XI

Gerakan Pemberdayaan Masyarakat: Menakar Kesinambungan dan Dinamika LSM Indonesia

"Masyarakat mempunyai kondisi tertentu, miskin, tidak berdaya, dan sebagainya. Karena itu, mereka harus mampu keluar dari kondisi tersebut. Caranya, pertama-tama dengan penyadaran, penyadaran terhadap kondisi dan realitas, yaitu, melihat kondisi dan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat sendiri. Dengan menyadari realitas itu, mereka akan berusaha untuk merubah kondisinya sendiri dengan cara melihat kelemahan sekaligus juga kekuatan yang dimiliki, termasuk potensi sumber daya yang bisa dimanfaatkan untuk berubah. Dalam kondisi inilah mereka selanjutnya akan menemui hal-hal yang sejatinya bisa diatasi mereka sendiri. Persoalannya, banyak dari kondisi yang mereka temui, tidak bisa mereka atasi sendiri dan nyatanya harus diatasi secara struktural. Dari sanalah dibutuhkan usaha-usaha pemberdayaan melalui sebuah kekuatan struktural,misalnya LSM. Itulah ide dasarnya." [1]

Pengertian yang umumnya ditangkap tentang istilah "pemberdayaan masyarakat" adalah proses atau cara yang terkait erat dengan gagasan untuk mengubah dan menciptakan kemampuan masyarakat dalam bertindak, berperan dan berinisiatif untuk memulai kegiatan sosial guna memperbaiki situasi dan kondisi diri sendiri. Dengan itu, pemberdayaan

masyarakat setidaknya dapat dipahami sebagai bentuk pembebasan masyarakat—dari lapisan bawah atau rakyat kecil yang umumnya miskin secara material maupun kultural—dari ketergantungan sehingga mereka bisa mandiri, mampu berperan aktif dan kompetitif serta memiliki posisi tawar menawar yang kuat sebagai subyek atau motor penggerak perubahan, bukan sebatas objek penerima manfaat (*beneficiaries*).

Di Indonesia, gerakan pemberdayaan masyarakat umumnya diinisiasi oleh kelompok Non-Governmental Organizations (NGO) atau lebih dikenal sebagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM).[2] Berupaya menjadi bagian dari tatanan masyarakat yang non-politis, bahkan cenderung memandang rendah kehidupan politik, LSM pada gilirannya lebih mementingkan aspek teknis teknokratis dan rekayasa sosial (*social engineering*) dalam memerankan dirinya. Dalam posisi ini, LSM dinilai sangat strategis untuk memainkan peran *civil society*, utamanya sebagai penyambung tersampainya beragam pesan perubahan yang telah dirumuskan ke dalam istilah-istilah masyarakat.

Tulisan ini berupaya memotret sejarah dan dinamika perkembangan gerakan pemberdayaan masyarakat oleh LSM di Indonesia. Selain menjelaskan beberapa LSM yang menfokuskan diri pada ranah pemberdayaan masyarakat—dengan melihat latar belakang, visi, misi, tujuan dan kegiatan-kegiatannya—tulisan ini juga berupaya melihat dinamika perkembangan gerakan pemberdayaan masyarakat oleh LSM, khususnya dalam memperjuangkan visi dan gagasan-gagasan di tengah kemajemukan masyarakat Indonesia.

Setting Historis Kemunculan: Peran Kelas Menengah Santri

Gerakan pemberdayaan masyarakat berkembang di Indonesia seiring menguatnya program pembangunan yang gencar dilakukan oleh pemerintah Orde Baru pimpinan Presiden Soeharto.

Gerakan pemberdayaan masyarakat berkembang di Indonesia seiring menguatnya program pembangunan yang gencar dilakukan oleh pemerintah Orde Baru pimpinan Presiden Soeharto. Melanjutkan kerja rezim lama di bawah kepemimpinan Sukarno, pemerintahan baru pimpinan Soeharto memulai agenda kerjanya melalui upaya menata ulang struktur ekonomi-politik Indonesia.

Sebagai akibat krisis ekonomi[3] dan krisis politik[4] yang diwariskan rezim sebelumnya serta melihat berbagai tantangan yang bersumber pada sisa-sisa

pendukung Sukarno dan gerakan komunis, perhatian utama Soeharto selaku pemimpin negara diarahkan untuk menciptakan mekanisme yang dapat meminimalkan ragam konflik sosial dan pada saat yang sama memaksimalkan produktivitas ekonomi. Atau, bagaimana menyusun kembali sistem politik menjadi politik yang "tertib".[5]

Soeharto dengan dibantu tokoh-tokoh yang memiliki kompetensi di bidangnya masing-masing menciptakan suatu format politik yang memberikan penekanan pada stabilitas politik dan pembangunan ekonomi.

Untuk tujuan tersebut, Soeharto dengan dibantu tokoh-tokoh yang memiliki kompetensi di bidangnya masing-masing[6] menciptakan suatu format politik yang memberikan penekanan pada stabilitas politik dan pembangunan ekonomi. Stabilitas politik dan pembanguan ekonomi dilihat sebagai dua sisi dari mata uang yang sama, karena tanpa stabilitas politik pembangunan ekonomi tidak akan dapat dijalankan, sedangkan tanpa adanya pembangunan ekonomi, stabilitas akan sulit dicapai.[7] Dengan dasar itu, Soeharto selanjutnya menerapkan suatu format politik yang memusatkan kekuasaan pada lembaga eksekutif. Hal ini dilakukan untuk mengatasi situasi krisis setelah pecahnya G 30S/PKI yang hampir melumpuhkan sistem pemerintahan dan membawa Indonesia ke ambang perpecahan dan konflik berdarah.

Maka, dua tujuan pemerintah yang segera dilancarkan kala itu adalah pertumbuhan ekonomi dan penciptaan ketertiban atau stabilitas politik. Untuk mencapai tujuan tersebut, para elite pemerintah di bawah komando Soeharto memandang bahwa menciptakan suatu sistem ekonomi yang berorientasi ke luar dan suatu politik teknokratik yang tertib merupakan syarat mutlak yang harus dipenuhi. Untuk mencapainya, *pertama*, pemerintah harus menerapkan kebijaksanaan ekonomi yang mendukung pertumbuhan negara yang signifikan. *Kedua*, pemerintah harus memelihara sistem politik yang terkendali secara ketat dan tertib." Dua kebijakan ini pada gilirannya menjadi piranti utama pemerintah dalam melancarkan strategi pembangunan yang terencana dan berskala besar.[8]

Ide dasar pemerintah kala itu adalah melakukan transformasi masyarakat—tentu dalam kerangka teori modernisasi—dari yang sebelumnya masih berada di tahap agraris- tradisional ke tahap modern-industrial. Setidaknya, ada tiga ciri dalam strategi pembangunan yang dianut. *Pertama*, pemerintah tampil sebagai agen pembangunan. Peran ini dimungkinkan karena keberhasilan pemerintah membentuk koalisi militer-teknokrat yang itu memperoleh dukungan dari negara-negara Barat. *Kedua*, diadopsinya strategi pertumbuhan ekonomi yang berpijak pada dua kaki, yaitu pembangunan pertanian dan pedesaan untuk mencapai swasembada pangan, sebagai basis stabilitas ekonomi-politik, dan industrialiasi, sebagai upaya untuk memenuhi kebutuhan masyarakat terhadap barang-barang konsumen secara massal. Sedangkan ciri *ketiga* adalah integrasi Indonesia ke dalam perekonomian dunia, baik dalam rangka mendapatkan pembiayaan pembangunan pemerintah maupun dalam bentuk penanaman modal asing dan perdagangan internasional.[9]

Setelah resmi diberlakukan, dua kebijakan pemerintah di atas nyatanya menjadi sorotan berbagai pihak. Hal yang menjadi pangkal sorotan adalah, meskipun berhasil dalam aspek ekonomi dan politik, pemerntah—karena terlalu menekankan pada pencapaian stabilitas politik dan ekonomi—secara tidak langsung melemahkan kekuatan masyarakat untuk mengontrol dan mengkritisi jalannya roda pemerintahan. Dalam kondisi inilah berbagai elemen masyarakat, baik kelompok Islam, kelompok nasionalis, maupun kelompok yang diasosiasikan dengan golongan "sosialis"—karena keterkaitan mereka dengan aktivis dan simpatisan bekas PSI—bersatu padu dalam sebuah gerakan yang muncul untuk merespons kebijakan pemerintah. Aswab Mahasin dengan sangat baik memotret kondisi tersebut dalam sebuah tulisannya di Prisma, sebagai berikut:

> *"Walhasil, ketika medan permainan tak lagi terperangkap dalam medan politik, maka persoalannya bukan lagi bagaimana berbagi porsi dan menagih janji. Dalam medan budaya yang lebih besar, persoalannya adalah terus mencipta dan memperkaya. Di sini, mungkin sekali telah banyak teman yang menanti. Sesudah pancang-pancang yang mengungkung dicabuti, mereka bisa bersama-sama merambah jalan menuju ufuk Indonesia yang baru—di mana usaha mewujudkan daulat rakyat yang hakiki dan melepaskan diri dari belenggu kepapaan dan ketimpangan sosial sudah menunggu terlalu lama. Jalan ke ufuk itu sudah pasti curam dan berliku-liku, barangkali malahan memerlukan beberapa angkatan lagi untuk samapai ke ujung. Tetapi suatu angkatan tidak dilahirkan untuk menyudahi. Seperti bait-bait azan dari menara, mereka justru datang untuk memulai."* [10]

Satu kelompok yang perlu dicatat dalam peta gerakan merespon kebijakan pemerintah saat itu adalah mereka yang mengambil jalur kultural-intelektual sebagai basis gerakan. Beberapa kalangan menyebut mereka sebagai "kelas menengah santri". Di Indonesia, label "kelas menengah santri" disematkan pada sekelompok Muslim yang berorientasi kepada doktrin dan kebudayaan Islam.

Satu kelompok yang perlu dicatat dalam peta gerakan merespon kebijakan pemerintah saat itu adalah mereka yang mengambil jalur kultural-intelektual sebagai basis gerakan. Beberapa kalangan menyebut mereka sebagai "kelas menengah santri". Di Indonesia, label "kelas menengah santri" disematkan pada sekelompok Muslim yang berorientasi kepada doktrin dan kebudayaan Islam. Kelas menengah santri yang tumbuh di masa Orde Baru adalah bagian dari kelas menengah baru, termasuk di dalamnya para pegawai negeri, kaum intelektual, mahasiswa, ahli hukum, kelompok profesional, pegawai bergaji dari lembaga swasta, dan lain-lain.[11]

Aswab Mahasin menggolongkan kelas menengah santri ke dalam tiga lapisan: 1) Lapisan atas, terdiri dari pegawai birokrasi negara, staf kementrian, anggota DPR, direktur-jenderal, para direktur, kepala-kepala biro dan sub-direktorat, dan mereka yang menduduki posisi-posisi penting di dalam berbagai departemen dan BUMN; 2) Lapisan yang diisi oleh kaum profesional seperti para eksekutif,

manajer, ahli teknik, dan juga konsultan, akuntan, pengacara, kaum intelektual dan masyarakat pers secara umum, kaum profesional bebas seperti pengacara dan dokter, fungsionaris LSM, dan juga pegawai negeri sipil yang menjabat eselon tiga dan empat dalam birokrasi; dan 3) Lapisan menengah-bawah, seperti pegawai negeri rendahan, usahawan kecil, buruh pabrik, dan mereka yang bekerja di bidang angkutan dan jasa-jasa urban lainnya. [12]

Sebagai satu ide dan kebijaksanaan politik, modernisasi tidak serta merta diterima oleh umat Islam, terutama kelas menengah santri. Kekhawatiran terhadap modernisasi ini muncul dari anggapan bahwa modernisasi senantiasa diiringi oleh proses "westernisasi". Oleh karena itu, muncul kecurigaan dan pertanyaan tentang hubungan antara modernisasi dan agama Islam serta implikasinya terhadap kehidupan politik umat Islam.

Demikianlah, respons yang ditunjukkan oleh kelas menengah santri terhadap kebijakan politik Orde Baru di masa awal meliputi dua aspek: respons-respons dalam bentuk pemikiran dalam berbagai varian kecenderungan dan ideologi, dan respons-respons yang termanifestaskan dalam sikap politik. Untuk yang pertama, respons pemikiran kelas menengah santri terhadap Orde Baru dapat dilacak, misalnya, pada perdebatan seputar isu modernisasi yang mengemuka di awal tahun 1970-an, di masa awal pemerintahan Orde Baru. Sebagai satu ide dan kebijaksanaan politik, modernisasi tidak serta merta diterima oleh umat Islam, terutama kelas menengah santri. Kekhawatiran terhadap modernisasi ini muncul dari anggapan bahwa modernisasi senantiasa diiringi oleh proses "westernisasi". Oleh karena itu, muncul kecurigaan dan pertanyaan tentang hubungan antara modernisasi dan agama Islam serta implikasinya terhadap kehidupan politik umat Islam.

Beragam gagasan tentang respons kelas menengah santri terhadap isu modernisasi yang dianggap paling representatif, meliputi periode 1966-1970, dikaji oleh Muhammad Kamal Hassan dalam bukunya *Muslim Intellectual: Responses to New Order Modernization in Indonesia*.[13] Di antara intelektual Muslim-santri yang gagasannya mengenai modernisasi dianalisis oleh Hassan adalah: Deliar Noer yang menegaskan bahwa modernisasi kompatibel dengan ajaran sosial Islam; sementara Omar Hashem melihat modernisasi secara lebih kritis dan menuntut pengujian dalam batasan-batasan moral; Amien Rais melihatnya dengan lebih curiga lagi seraya mengingatkan bahwa bangsa Indonesia harus berhati-hati terhadap eksploitasi modernisasi yang akan memperlemah pentingnya agama dalam masyarakat Indonesia; kecurigaan yang diutarakan pula oleh H.M. Rasjidi yang memandang modernisasi, toleransi agama, hak asasi manusia, cenderung hanya menjadi alat untuk memenuhi ambisi politik-keagamaan; Hamka memandang modernisasi dengan lebih ekstrem: sebagai salah satu bagian dari strategi baru eks-kolonialis.[14]

Untuk upaya yang komprehensif dalam menguji segala sisi modernisasi, menurut Hassan, pertama kali dilakukan oleh Nurcholish Madjid dan kemudian oleh Sidi Gazalba. Keduanya melihat modernisasi secara semantik, kultural, dan religio-politik, dari pada aspek-aspek praktis modernisasi. Menurut Madjid, modernisasi Indonesia adalah rasionalisasi yang didukung oleh dimensi-dimensi moral yang lahir dari basis dasar keimanan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (sila pertama dalam Pancasila). Sementara Gazalba mendefinisikan modernisasi sebagai sebuah proses pembaruan dan perubahan yang mengarah kepada sesuatu

Aktifitas santri SMK Daarut Tauhid Boarding School. Di Indonesia, label "kelas menengah santri" disematkan pada sekelompok Muslim yang berorientasi kepada doktrin dan kebudayaan Islam.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

yang lebih efektif dan efisien. Indonesia harus menjadi modern, agar bebas dari belenggu budaya tradisional: isolasionalisme, kosmosentrime, kemunduran, dan irasionalitas.[15]

Masih terkait respon kaum Muslim terhadap modernisasi, secara umum kelas menengah santri terbagi dalam tiga kelompok berikut: *Pertama*, angkatan tua dari golongan modernis, khususnya pendukung dan simpatisan Partai Politik Masyumi, terseret dalam upaya memperjuangkan rehabilitasi politik secara formal.[16] Namun, karena Masyumi tidak mendapat izin untuk direhabilitasi kembali, maka artikulasi golongan ini diwujudkan dalam perjuangan mendirikan Parmusi (Partai Muslimin Indonesia).[17] *Kedua*, golongan muda atau mereka yang berada di luar pengurus Masyumi, cenderung untuk memperjuangkan rehabilitasi material, dalam arti bukan mendirikan partai lama, melainkan ikut serta berpartisipasi dalam kegiatan politik Orde Baru, lewat partai-partai yang diakui dan langsung masuk ke birokrasi, serta secara tegas mendukung modernisasi.[18]

Kelas menengah santri terbagi dalam tiga kelompok: 1) angkatan tua dari golongan modernis, 2) golongan pemuda yang berpartisipasi dalam kegiatan politik Orde Baru, lewat partai-partai yang diakui dan langsung masuk ke birokrasi, serta secara tegas mendukung modernisasi. 3) kelompok muslim transformis yang dikenal memiliki latar belakang kesantrian yang kental, baik yang tradisional maupun yang modernnis.

Ketiga, yaitu kelompok yang lebih muda atau lebih junior, di samping mendukung senior mereka yang sudah berada di birokrasi, mereka juga berpikir dalam kerangka yang lebih luas, yaitu membina struktur basis yang diperlukan untuk mendukung sistem politik yang lebih demokratis. Dengan kata lain, kelompok yunior ini lebih tertarik dalam kegiatan-kegiatan membangun masyarakat dan bergerak di bidang pemikiran, daripada terjun ke arena politik atau masuk ke birokrasi.[19] Dari ketiga kelas menengah santri tersebut, golongan kedua dan ketigalah yang kemudian tumbuh dan mewarnai dinamika Orde Baru.

Terutama golongan terakhir, kelompok yang kerap disebut "kelompok muslim transformis" ini dikenal memiliki latar belakang kesantrian yang kental, baik yang bersifat tradisionalis maupun modernis. Dengan tampilnya kelompok santri ini, gerakan-gerakan yang berorientasi pada pengembangan dan pemberdayaan masyarakat semakin memperoleh perhatian besar. Hal ini selanjutnya didukung fakta bahwa sebagian santri baru ini terlihat begitu aktif di banyak lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang memberi perhatian besar pada upaya perubahan sosial masyarakat. Seraya melihat politik Orde Baru dari sudut pandang pemikiran kritis dan teori ketergantungan, mereka pada saat yang sama juga mengagendakan pemberdayaan masyarakat untuk bisa terlibat dalam proses-proses politik dan kenegaraan. Maka, embrio kemunculan gerakan pemberdayaan masyarakat di Indonesia disinyalir muncul dari kelompok ini.

LP3ES sebagai Katalisator

Perbincangan perihal gerakan pemberdayaan masyarakat menguat pada pertengahan tahun 1970-an melalui peran Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) di Jakarta. Berstatus sebagai LSM non-profit, LP3ES—yang resmi berdiri pada 19 Agustus 1971—awalnya adalah organisasi perkumpulan yang dibentuk dari kerjasama pembangunan internasional di sektor swasta. Pemprakarsanya adalah sekelompok ekonom terkemuka dan kalangan intelektual Indonesia yang bergabung dalam Perhimpunan Indonesia untuk Pembinaan Pengetahuan Ekonomi dan Sosial (Bineksos). Mereka di antaranya adalah Sumitro Djojohadikusumo, Adam Malik, Selo Soemardjan, Emil Salim, Suhadi Mangkusuwondo, Koentjaraningrat, Ali Wardhana, Ali Sadikin, Satrio B. Joedono, Taufik Abdullah, Soedradjat Djiwandono, M. Yusuf Ronodipuro, Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, Joewono Sudasono, Daan Jahja, Harlan Bekti, Ismid Hadad, Nono Makarim, dan beberapa nama lainnya.[20]

Sebagai satu ide dan kebijaksanaan politik, modernisasi tidak serta merta diterima oleh umat Islam, terutama kelas menengah santri. Kekhawatiran terhadap modernisasi ini muncul dari anggapan bahwa modernisasi senantiasa diiringi oleh proses "westernisasi". Oleh karena itu, muncul kecurigaan dan pertanyaan tentang hubungan antara modernisasi dan agama Islam serta implikasinya terhadap kehidupan politik umat Islam.

Untuk menjalankan roda organisasi, Nono Anwar Makarim diangkat sebagai Direktur LP3ES yang pertama, didampingi oleh DG Wilke sebagai Wakil Direktur.[21] Gedung kantor ketika itu berada di Jalan Jambu No. 2, Jakarta Pusat. Sebagai badan pelaksana Bineksos, LP3ES mempunyai beberapa tujuan umum sebagaimana dirumuskan dalam Anggaran Dasar Bineksos. *Pertama,* menyebarluaskan dan mengembangkan kemajuan pengetahuan ekonomi

Perayaan 30 Tahun LP3ES pada 20 Agustus 2001.LP3ES dikenal sebagai salah satu NGO terbesar di Indonesia yang memiliki pengalaman dan kompetensi dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan pemberdayaan masyarakat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

dan sosial di antara masyarakat bangsa Indonesia, yang akan membantu mempercepat pengembangan sosial kebudayaan masyarakat Indonesia melalui penelitian, pendidikan, pengembangan dan kegiatan informasi. *Kedua,* memberikan kontribusi terhadap pembangunan terpadu bagi sumber daya manusia Indonesia, khususnya membantu generasi muda dalam menyiapkan diri mereka menghadapi tantangan sosial ekonomi di masa datang. *Ketiga,* mengembangkan pengetahuan dan pemahaman masalah-masalah pembangunan Indonesia di antara masyarakat umum, dan mengembangkan kerja sama internasional antara organisasi nasional dan internasional yang memiliki tujuan sama.

LP3ES dikenal sebagai salah satu NGO terbesar di Indonesia yang memiliki pengalaman dan kompetensi dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan pemberdayaan masyarakat. Setelah berhasil mengaktifkan program penerbitan di masa awal pendirian,23 LP3ES selanjutnya memulai agenda pemberdayaan melalui berbagai pendidikan dan pelatihan (trainee program), baik untuk kalangan berpendidikan tinggi, kelompok-kelompok strategis maupun kalangan masyarakat lapis-bawah.

Sementara misi yang hendak dijalankan LP3ES adalah, *pertama,* mengembangkan sumber daya manusia dan masyarakat Indonesia, khususnya di kalangan mereka yang berusia muda Indonesia untuk menyadari masalah dan keterbatasan yang dihadapi dalam menyongsong masa depan, khususnya masalah kesempatan kerja, serta agar mampu menjawab tantangan sosial dan ekonomi di masa mendatang. *Kedua,* membantu sumber daya usia muda dalam mempersiapkan diri menghadapi masa depan agar dapat berswadaya dan berswakarya (*self-help and self-employment*), dengan memberi bekal pendidikan, tambahan pengetahuan, perangkat metode dan keterampilan, serta kesempatan praktik kerja. *Ketiga*, membina dan mengembangkan ilmu pengetahuan ekonomi dan sosial pada umumnya, serta meningkatkan kesadaran masyarakat mengenai pembangunan ekonomi dan perubahan sosial yang dihadapi Indonesia.[22]

Sejauh ini, LP3ES dikenal sebagai salah satu NGO terbesar di Indonesia yang memiliki pengalaman dan kompetensi dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan pemberdayaan masyarakat. Setelah berhasil mengaktifkan program penerbitan

di masa awal pendirian,[23] LP3ES selanjutnya memulai agenda pemberdayaan melalui berbagai pendidikan dan pelatihan (*trainee* program), baik untuk kalangan berpendidikan tinggi, kelompok-kelompok strategis maupun kalangan masyarakat lapis-bawah. Untuk kalangan yang berpendidikan tinggi dapat dikemukakan, misalnya, pendidikan metodologi penelitian untuk kalangan mahasiswa, pelatihan untuk pers mahasiswa dan jurnalistik radio, pelatihan untuk wartawan daerah, pelatihan untuk *community organizers* dan *development workers*, lokakarya bagi pemimpin-pemimpin NGO dan sebagainya. Bahkan di tahun-tahun awal pendirian, LP3ES berhasil menyelenggarakan pendidikan non-formal melalui siaran radio bagi para pemuda di kampung-kampung kota besar yang tidak duduk di bangku sekolah.[24]

Untuk kalangan masyarakat lapis bawah, LP3ES telah menyelenggarakan pelatihan antara lain untuk kelompok masyarakat yang bergerak di sektor informal, industri kecil dan kerajinan rakyat, *pre-cooperative*, petani, dan sebagainya. Sejak tahun 1972 sampai 1973, LP3ES dengan bantuan Departemen Perindustrian RI berhasil melakukan survei terhadap potensi prospek kerajinan dan industri kecil di berbagai daerah di Jawa dan Bali yang dilanjutkan dengan diskusi perumusan desain model pengembangan kerajinan dan industri kecil. Hasilnya, berdiri beberapa sentra industri kecil, baik dalam model 'Lingkungan Industri Kecil' dan 'Perkampungan Industri Kecil' (LIK dan PIK) yang menginspirasi lahirnya KADIN, PEKERTI, dan beberapa LSM yang bergerak dalam bidang pengembangan usaha kecil. Lebih jauh, LP3ES juga berhasil melancarkan agenda pengembangan kelembagaan petani seperti P3A (Perhimpunan Petani Pemakai Air) yang merupakan bagian dari proyek *High Performance Sederhana Irrigation System* (HPSIS), sebuah proyek percontohan pembangunan irigasi dengan pendekatan pastisipatif. Dalam proyek ini LP3ES bekerjasama dengan Direktorat Perluasan Areal dan Rehabilitasi Lahan Departemen Pertanian, dan Direktorat Irigasi Departemen Pekerjaan Umum. Di atas semua program yang dijalankan, atas dukungan berbagai lembaga donor, mulai akhir dasawarsa 1980-an LP3ES juga menyalurkan bantuan untuk mendukung pengembangan kapasitas institusional NGO-NGO lokal yang bergerak dalam bidang pengembangan sosial dan ekonomi masyarakat serta advokasi demokrasi dan HAM. [25]

LP3ES berhasil menghadirkan jaringan intelektual kelompok Muslim kelas menengah yang dalam perkembangannya turut memberi warna bagi sejarah Islam Indonesia.

Penting dicatat, selain keberhasilan dalam agenda pemberdayaan masyarakat, LP3ES dalam sejarahnya juga berhasil menghadirkan jaringan intelektual kelompok Muslim kelas menengah yang dalam perkembangannya turut memberi warna bagi sejarah Islam Indonesia. Seperti telah dijelaskan di atas, kelas menengah Muslim itu muncul sebagai respons atas kebijakan Orde Baru yang dalam beberapa hal kurang mengapresiasi posisi masyarakat, khususnya dalam sebuah perumusan kebijakan. Dalam konteks ini, LP3ES tampil sebagai media transformasi ide dan aspirasi masyarakat. Ada dua jalur yang digunakan LP3ES untuk menjaring ide dan aspirasi masyarakat, khususnya kelompok menengah muslim.

Majalah Prisma. Prisma dalam banyak hal telah dijadikan referensi bagi pengambil keputusan dan perencana pembangunan di Indonesia, di samping menjadi bacaan kalangan intelektual dan pengajar universitas.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Pertama, melalui penerbitan jurnal-bulanan sosial dan ekonomi*, Prisma*. Jurnal yang terbit pertama kali pada tahun 1972 ini dihadirkan LP3ES guna menjaring ide dan gagasan masyarakat, baik dalam bentuk karangan ilmiah populer, eksplorasi dan refleksi intelektual, maupun laporan riset yang dalam bidang kajian ilmu-ilmu sosial dan ekonomi. Di awal tahun 1970-an, *Prisma* menjadi bacaan yang begitu dikenal di kalangan masyarakat, mulai dari kalangan akademisi, baik di dalam maupun luar negeri, mahasiswa, pejabat-pejabat di pemerintahan, tokoh-tokoh politik maupun kelompok-kelompok strategis lainnya. Bahkan, pemikiran dan analisis yang disajikan melalui jurnal *Prisma* dalam banyak hal telah dijadikan referensi bagi pengambil keputusan dan perencana pembangunan di Indonesia, di samping menjadi bacaan kalangan intelektual dan pengajar universitas.[26]

Merujuk laporan Onghokham, yang secara khusus menganalisa sepak terjang *Prisma* sejak tahun 1972 hingga tahun 1980, *Prisma* dipandang berhasil memposisikan diri secara tegas di hadapan pemerintah Orde Baru yang kala itu sedang melakukan konsolidasi di segala bidang. Bukan saja mampu mengungkapkan masalah sosial ekonomis yang berlangsung selama Orde Baru, *Prisma* merupakan pencerminan dari wajah kaum cendekiawan Indonesia. *Prisma* adalah kelanjutan dari suatu proses perkembangan kaum cendekiawan Indonesia dari waktu ke waktu.[27]

Kedua, melalui jalur diskusi rutin. Akhir tahun 1970-an, LP3ES berhasil mengumpulkan sejumlah tokoh, seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Taufik Abdullah, Djohan Effendi, M.Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Fachri Ali, Azyumardi Azra, Komarudin Hidayat, Hadimulyo, Hari Zamharir, Ahmad Rifa'i Hassan, Bahtiar Effendy, Tarjono, Badri Yatim, Enceng Sobirin, dan beberapa mahasiswa dari IAIN Jakarta (saat ini UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)[28] untuk secara rutin, setiap hari rabu, melakukan diskusi. Tema utama yang didiskusikan kala itu berkisar pada isu pembangunan yang merupakan kebijakan utama pemerintah Orde Baru. Ide dasarnya adalah tentang pentingnya "pemerataan"

pembangunan pemerintah yang menempatkan masyarakat sebagai mitra, bukan sebatas objek kerja. Demikianlah, Ketimpangan dan kemiskinan stuktural akibat proses pembangunan dan modernisasi, Community Development, merupakan tema-tema sentral yang didiskusikan, di samping kajian kritis atas beberapa teori sosial, semisal, *peace research* (Richard Falk), teori ketergantungan (Andre Gunder Frank, Cardaso, dan Johan Galtung, ataupun *de-schooling society*-nya Ivan Illich.[29]

Keberhasilan LP3ES menjadi LSM yang bergerak dalam agenda pemberdayaan masyarakat pada gilirannya menginspirasi dan membangkitkan semangat beberapa individu untuk melakukan agenda sejenis, salah satunya Adi Sasono, mantan profesional di dunia industri yang memutuskan untuk terjun sebagai aktivis gerakan pemberdayaan masyarakat. Melalui jalur LSM, Adi Sasono—berkolaborasi dengan para mantan aktivis dakwah dan intelektual Muslim dari LP3ES, seperti M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Badir Munir, Listianto dan Sritua Arif—berhasil mendirikan Lembaga Studi Pembangunan (LSP) pada tahun 1978.

Melalui jalur LSM, Adi Sasono berkolaborasi dengan para mantan aktivis dakwah dan intelektual Muslim dari LP3ES, seperti M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Badir Munir, Listianto dan Sritua Arif berhasil mendirikan Lembaga Studi Pembangunan (LSP) pada tahun 1978.

Seperti juga LP3ES, LSP memulai agenda pemberdayaan masyarakat melalui serangkaian riset dan studi-studi kebijakan yang relevan dengan program-program yang ingin diterapkannya.[31] LSP berusaha menembus struktur birokrasi dan memengaruhi kebijakan dari dalam, tetapi pada saat yang sama membangun kelompok-kelompok di tingkatan akar rumput sebagai unit-unit ekonomi yang mandiri, dan memberikan informasi kepada mereka tentang hak-hak dan pengakuan. Analisis LSP menyoroti dampak-destruktif perusahaan-perusahaan trans-nasional; jurang antara yang kaya dan yang miskin, dan marjinalisasi atas keterampilan dan usaha lokal.[32]

Berdasarkan studi-studi yang telah dilakukan, LSP selanjutnya mengkonsenstrasikan diri dalam pengembangan partisipasi massa miskin kota. LSP, misalnya, tercatat sukses mengangkat pekerja-pekerja di sektor informal di Jakarta pada posisi yang layak. Di Samarinda, LSP di bahwa kendali Adi Sasono berhasil melakukan pembangunan kawasan sentra di Kota Samarinda (Proyek Citra Niaga) dengan tanpa adanya proses penggusuran warga. Atas keberhasilan tersebut, Adi Sasono memperoleh Aga Khan Award. Selain LSP, Adi Sasono juga mendirikan CIDES (Centre for Information and Development Studies), sebuah badan kajian ICMI yang difungsikan sebagai dapur pemikiran (*think-tank*) dengan tugas utama menyuplai berbagai pemikiran dan analisa kepada ICMI.[33] Lebih jauh, Adi Sasono juga mendirikan Himpunan Masyarakat Indonesia untuk Kemanusiaan (Humaika). Kesemua LSM tersebut bergerak dalam alur yang sama, pemberdayaan masyarakat.

Di Ciputat, Tangerang, beberapa alumni IAIN Jakarta yang aktif dalam dunia penelitian, khususnya LP3ES seperti seperti Fachry Ali, Hadimulyo, Hari Zamharir bersama kawan-kawan lebih muda semisal Azyumardi Azra, Komaruddin

Hidayat, Kurniawan Zulkarnain, Ahmad Rifa'i Hassan, Tarjono, Badri Yatim, mendirikan Himpunan untuk Penelitian dan Pengembangan Masyarakat (HP2M). LSM yang dikomandoi oleh Hadimulyo ini muncul sekitar awal tahun 1980-an dan dimaksudkan untuk memfasilitasi alumni HMI muda pasca tamat dari IAIN Jakarta.[34]

HP2M pernah malang melintang dalam berbagai kegiatan penelitian dan pengembangan masyarakat, dan memiliki jaringan nasional.[35] Dalam beberapa kegiatan, HP2M juga didukung secara pendanaan oleh FNS melalui LP3ES, khususnya dalam program "pendidikan alternatif untuk pemuda putus sekolah" di awal tahun 1980-an. Program yang dilakukan di kampung Pladen, Pondok Ranji, Tangerang itu dipimpin oleh Azyumardi Azra selaku Direktur HP2M kala itu. Selain Azyumardi Azra, beberapa nama lain yang tercatat pernah didaulat menjadi Direktur HP2M, yaitu: Ahmad Zaki Siradj, Badri Yatim, dan Saiful Mujani.[36] Dari HP2M, muncul kemudian ADI (Asian Development Institute) yang juga memiliki agenda sejenis, melakukan pemberdayaan masyarakat.[37]

Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pesantren

Dasar utama pesantren dijadikan sebagai lokus gerakan LSM secara kelembagaan, pesantren memiliki potensi melakukan pemberdayaan masyarakat di segala bidang. pesantren juga dianggap independen dan bisa bertahan atas kemampuan diri sendiri, terlebih dengan modal sumber daya manusia yang dimiliki, mulai dari kyai, nyai, ustadz dan santri. Lebih jauh, pesantren memiliki visi pada pelayanan masyarakat.

Agenda pemberdayaan masyarakat dilakukan oleh LSM melalui beragam lokus, salah satunya melalui institusi pesantren. Menjadi lokus gerakan karena secara kelembagaan, pesantren memiliki potensi melakukan pemberdayaan masyarakat di segala bidang. Selain faktor 'tradisi' yang menjamin keberlangsungannya, pesantren juga dianggap independen dan bisa bertahan atas kemampuan diri sendiri, terlebih dengan modal sumber daya manusia yang dimiliki, mulai dari kyai, nyai, ustadz dan santri. Lebih jauh, pesantren memiliki visi pada pelayanan masyarakat. Artinya, keberadaan pesantren bukan untuk mencari keuntungan tapi untuk megembangkan dan meningkatkan taraf kehidupan masyarakat. Beberapa hal tersebut pada akhirnya menjadi dasar utama dijadikannnya pesantren sebagai lokus gerakan LSM.

Terkait agenda ini, penting dicatat peran dari LP3ES, LSM pertama yang memulai proyek pemberdayaan masyarakat melalui pesantren. Tawang Alun, Ismid Hadad, Adi Sasono, M. Dawam Rahardjo dan Taufik Abdullah merupakan beberapa figur penting yang tercatat turut mengambil bagian dalam proyek tersebut. Di

antara beberapa nama tersebut, M. Dawam Rahardjo adalah salah seorang yang berpengaruh dalam program pengembangan pesantren. Terhitung sejak tahun 1976, Dawam memimpin langsung proyek pemberdayaan masyarakat melalui pesantren. Bukan tanpa alasan, Dawam Rahardjo ditunjuk sebagai pimpinan proyek. Faktanya, di antara beberapa individu yang bergabung di LP3ES pada awal 1970-an, Dawam adalah satu-satunya orang yang mengenal dunia pesantren. Ia pernah menjadi santri di Pesantren Krapyak, sambil menempuh pendidikan formalnya di Fakultas Ekonomi UGM (Universitas Gadjah Mada). Dan di masa itu, Dawam adalah satu dari sedikit orang yang memiliki semangat pengintegrasian pengetahuan umum dan agama, termasuk ketika mencari ide pengintegrasian pesantren dan masyarakat dalam kerangka pembangunan.[38]

Program pengembangan pesantren ini dimunculkan sebagai bagian dari upaya LP3ES dalam mendorong suatu gerakan partisipatif masyarakat.[39] Tentang ini, Dawam menjelaskan,

> *"Dalam sejarahnya, pesantren berkembang dengan sangat lambat, melihat dunia luar sebagai sesuatu yang kurang bermanfaat dan membahayakan dirinya. Padahal, pesantren merupakan pintu masuk paling efektif bagi program pemberdayaan masyarakat. Itulah mengapa yang pertama kali saya lakukan adalah membuat pusat informasi di Tebuireng dan mendirikan perpustakaan di Pabelan. Dengan itu saya berharap mereka mampu mengubah pemikiran mereka dan segera berubah melihat dunia. Setelah pusat informasi atau perpustakaan, selanjutnya dibuat forum diskusi, sehingga dari sana muncul ide-ide perubahan. Itu yang kita dorong dan fasilitasi, merealisasikan gagasan perubahan yang mereka usung. Dalam hal ini kita tidak ikut campur, jadi kita membiarkan mereka yang bekerja sendiri, baik mencari sumber daya maupun menentukan persoalan mana yang harus mereka selesaikan terlebih dahulu. Hal itu karena mereka lebih paham kondisi mereka sendirinya."*[40]

Agenda pengembangan masyarakat melalui pesantren itu dimungkinkan atas bantuan dari Friedrich Nauman Stiftung, sebuah lembaga bantuan dari Jerman. Awal mula kedekatan LP3ES dengan dunia pesantren terjadi pada sebuah seminar tentang partasipasi pesantren dalam pembangunan, yang diselenggarakan secara bersama oleh LP3ES dan Majalah Mingguan *Tempo*. Untuk pertama kalinya pesantren disebut sebagai jalur potensial bagi upaya pembangunan tingkat lokal. Sejak itulah LP3ES memulai program penelitian mengenai pesantren dan potensinya dalam pembangunan.[41] Taufik Abdullah melakukan observasi ke beberapa pesantren di pulau Jawa di sekitar tahun 1973.[42]

Untuk pertama kalinya pesantren disebut sebagai jalur potensial bagi upaya pembangunan tingkat lokal. Sejak itulah LP3ES memulai program penelitian mengenai pesantren dan potensinya dalam pembangunan.

Di tahun yang sama, LP3ES pernah membuat penelitian lapangan pada Maret 1973, bekerja sama dengan Pusat Da'wah Islam dan Pendidikan Tinggi Da'wah Islam, Jakarta. Tujuan penelitian adalah untuk mendapatkan data dasar serta keterangan komprehensif mengenai Pesantren Al-Falak, Pagentongan, Bogor serta pendapat dan gambaran mengenai pesantren dari kelompok-kelompok masyarakat di sekitar delapan pesantren dan 42 desa di Bogor, yaitu dari para kyai, ustad, santri, alumni, pejabat pemerintah, pemuka masyarakat, dan orang-orang awam yang umumnya kaum tani dan pedagang. Kuesioner untuk mendapatkan data kuantitatif disusun bersama dengan 13 orang ustad dan santri senior dengan desain riset di bawah pimpinan M Zamroni, Sudjoko Prasodjo, M Mastuhu, M Dawam Rahardjo, dan Sardjono Goenari. Wawancara mendalam juga dilakukan oleh Sudjoko Prasodjo, Nurcholish Madjid dan M. Dawam Rahardjo. Penelitian lapangan tersebut dikerjakan oleh 13 orang dari pesantren, dibantu sepuluh orang mahasiswa dari Jakarta. Penelitian itu menghasilkan laporan beserta apendiks data kuantitatif yang diberi judul "Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren Al-Falak dan Delapan Pesantren Lain di Bogor."[43]

Awal Desember 1973, LP3ES menyelenggarakan seminar yang diikuti oleh 36 orang terdiri dari pimpinan 18 pesantren penting di Jawa— Abdurrahman Wahid dan Yusuf Hasyim juga hadir dalam kesempatan itu—serta beberapa orang ahli dari berbagai lembaga pendidikan. Dalam seminar dibahas beberapa hasil penelitian dan model proyek Pesantren Al-Falak yang telah dilaksanakan LP3ES. Dari seminar itu pula diperoleh data dan informasi mengenai 18 pesantren serta aspirasi dan saran dari pimpinan pesantren mengenai perkembangan pesantren. Atas inisiatif peserta seminar kemudian dibentuk sebuah organisasi profesional yang dinamakan "Lembaga Konsultasi Pondok Pesantren (LKPP)." Dari lembaga itu diharapkan model-model kerja yang telah dirintis oleh LP3ES dapat diambilalih dan dikembangkan. Lembaga itu juga diharapkan dapat menjadi *counterpart* proyek-proyek LP3ES yang kelak diselenggarakan. [44]

Waktu itu, fokus LP3ES terbatas hanya pada agenda penelitian dan komunikasi dan tidak ada upaya melakukan campur tangan langsung ke pesantren. Justru saat itu, pemerintah yang berupaya melakukan intervensi ke pesantren. Mukti Ali, kala itu menjabat sebagai Menteri Agama, begitu aktif melakukan intervensi ke pesantren. Menjadi tugasnya kala itu merajut relasi antara departemen yang ia pimpin dengan NU dan dunia pesantren. Figur Mukti Ali dipandang tepat melakukan hal itu karena pada dasarnya ia merupakan sosok yang sudah akrab dengan dunia pesantren. Ia pernah belajar di sebuah pesantren terkenal di Tremas, Pacitan. Salah satu bentuk intervensi pemerintah ke dunia pesantren adalah menyatukan dunia pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional. Produk utama intervensi ini adalah munculnya Keputusan Bersama Tiga Menteri (Menteri Dalam Negeri, Menteri Pendidikan dan Menteri Agama), dikeluarkan pada tahun 1974, yang menyetarakan tiga tingkat pendidikan madrasah (Ibtida'iyah, Tsanawiyah, dan Aliyah), dengan SD, SMP dan SMA.[45]

Terlepas dari apa yang dilakukan pemerintah melalui Kementerian Agama saat itu, LP3ES, dengan bantuan penuh dari NFS, tetap melancarkan beragam program penelitian mengenai pesantren dan potensinya dalam pembangunan. Hingga tahun 1974, LP3ES telah berhasil merampungkan tiga proyek pengembangan pesantren, yakni Pesantren Al-Falak di Pagentongan, Bogor, Jawa Barat, Pesantren Pabelan, Muntilan, Jawa Tengah, dan Pesantren Tebuireng di Jombang, Jawa Timur. Adapun, Pesantren Maslaqul Huda, Kajen, Pati, Jawa Tengah, Pesantren Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, Pesantren An-Nuqoyah Guluk-Guluk, Madura, Jawa Timur, Pesantren Darunnajah, Jakarta adalah beberapa pesantren lain yang juga menjadi target riset LP3ES. Di beberapa pesantren tersebut, LP3ES berhasil mengembangkan lembaga pengembangan masyarakat, sebagai bagian dari peningkatan peran pesantren, dalam pengembangan ekonomi masyarakat (Biro Pengembangan Pesantren dan masyarakat—BPPM) dan pengembangan koperasi pondok pesantren.

Namun, sesuai kebijakan yang berlaku kala itu, FNS tidak dapat membiaya suatu proyek lebih dari sepuluh tahun kepada satu lembaga tertentu. Itulah mengapa di tahun 1983, sebuah LSM baru untuk pengembangan masyarakat melalui pesantren didirikan, yakni Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).[46] Mengambil Ibukota Jakarta sebagai basis pergerakan, P3M didirikan pada 18 Mei tahun 1983. Pembentukan P3M didasarkan pada tiga hal: *Pertama*, pesantren adalah lembaga pendidikan, dakwah dan sosial yang dianggap berpengaruh bagi perubahan masyarakat ke arah yang lebih maju, baik pendidikan maupun kesejahteraan; *Kedua*, banyak pesantren yang telah terbukti dapat melaksanakan program kreativitas santri dan masyarakat seperti pengembangan ekonomi mandiri, agribisnis dsb; *Ketiga*, program pengembangan pesantren yang sudah berjalan perlu ditingkatkan kembali guna berpengaruh lebih besar bagi masyarakat. Adapun peran P3M yang diharapkan ketika didirikan adalah: *Pertama,* menampung ide dan gagasan dari pesantren dan masyarakat. *Kedua*, mengkaji permasalahan sosial dan agama serta mengolah gagasan-gagasan dari pesantren dan masyarakat untuk dijadikan program kerja. *Ketiga*, sebagai fasilitator bagi pelaksanaan pengembangan dari dan untuk pesantren/masyarakat.

Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) didirikan pada 18 Mei tahun 1983. Dari sekian banyak pendiri P3M, terdapat nama Abdurahman Wahid (NU), M. Dawam Rahardjo (Muhammadiyah) dan Utomo Dananjaya (Persis). Hal ini mengindikasikan bahwa P3M bukan hanya NU yang diwakili Gus Dur, tetapi juga Muhammadiyah yang diwakili Dawam, dan PERSIS yang diwakili Utomo Dananjaya.

Pada awal berdirinya, P3M terbuka bagi semua sub-kultur Islam di Indonesia: Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam (PERSIS) dan yang lainnya. Hal ini dapat dilihat dari para pendirinya. Dari sekian banyak pendiri P3M, terdapat nama Abdurahman Wahid (NU), M. Dawam Rahardjo (Muhammadiyah) dan Utomo Dananjaya (Persis). Hal ini mengindikasikan bahwa P3M bukan hanya NU yang diwakili Gus Dur, tetapi juga Muhammadiyah yang diwakili Dawam, dan PERSIS yang diwakili Utomo Dananjaya.[47] Ketiga tokoh ini bertemu dalam diskusi-diskusi yang bertema pembaruan karena memang ketiganya mempunyai bakat mengembangkan ide-ide pembaruan Islam dan kaitannya dengan kehidupan sosial kemasyarakatan. Dari perhatian tersebut, mereka melihat pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang dapat

difungsikan sebagai penggerak masyarakat dalam membangun ekonominya secara mandiri. Dalam perkembangannya, di bawah pengaruh Abdurrahman Wahid, P3M merekrut kader-kader baru, seperti Masdar F. Mas'udi dan K.H. Husein Muhammad, seorang ulama muda dari Cirebon.

Sedari awal berdiri, P3M bertujuan mengembangkan pengetahuan dan pemikiran Islam tentang pendidikan dan sosial, meningkatkan peran pesantren dalam pembangunan serta mengembangkan sumber daya manusia ke arah terwujudnya kecerdasan dan kesejahteraan bangsa. Selain melakukan pendidikan dan pelatihan bagi komunitas pesantren, P3M pernah juga melakukan kegiatan pembinaan anak jalanan, mengadakan sarasehan (*halaqah*) dengan para kyai di pesantren serta menerbitkan majalah *Halqah* yang terbit sejak tahun 1997 dan disebarluaskan ke ribuan pesantren jaringan P3M. Sejumlah pesantren yang terlibat dalam program-program pelatihan dan pengembangan awal yang dilakukan oleh LP3ES, di antaranya adalah Pesantren Al-Falak, Bogor, Jawa Barat dengan program pengembangan perikanan; Pesantren Pabelan, Magelang dan Pesantren Maslakul Huda, Pati, keduanya di Jawa Tengah, dengan program pengembangan masyarakat. Pabelan secara khusus menjalankan program penyediaan air bersih dengan teknologi pompa hidran kepada masyarakat; Pesantren Guluk-Guluk, Madura, Jawa Timur dengan program pengembangan irigasi; Pesantren Tebuireng dengan pengembangan perpustakaan; dan Pesantren Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, dengan program pengembangan koperasi.[48]

Selain P3M, beberapa lembaga lain, seperti Dian Desa dan organisasi-organisasi non-pemerintah lain, baik dalam maupun luar negeri, tercatat juga pernah terlibat aktif dalam upaya pengembangan masyarakat melalui pesantren.

LSM dan Ormas Islam Arus Utama

Sejauh ini, LSM yang memfokuskan diri pada agenda pengembangan masyarakat terbagi ke dalam dua kelompok: mereka yang berafiliasi dengan organisasi Islam *mainstreem* dan yang bergerak otonom dan tidak berafiliasi kepada organisasi manapun. Lembaga Kajian dan Sumber Daya Manusia NU (LAKPESDAM NU) adalah contoh LSM yang berafiliasi dengan organisasi Islam Nadlatul Ulama. Didirikan pada 7 April 1985 di Jakarta, LAKPESDAM NU adalah lembaga yang

lahir dari rahim Pengurus Besar Nadlatul Ulama (PBNU), tepatnya ketika Abdurrahman Wahid (Gus Dur) memimpin NU.

Lakpesdam Didirikan pada 7 April 1985 di Jakarta, LAKPESDAM NU adalah lembaga yang lahir dari rahim Pengurus Besar Nadlatul Ulama (PBNU), tepatnya ketika Abdurrahman Wahid (Gus Dur) memimpin NU.
Sumber: Direkorat Sejarah dan Nilai Budaya

Menurut Gus Dur, Nadlatul Ulama (NU) tidak mungkin mengurusi persoalan pemberdayaan masyarakat secara rigid, kecuali pengurus cabang atau ranting. Menjembatani kebutuhan tersebut dibutuhkan lembaga penelitian yang sekaligus bisa melakukan pemberdayaan masyarakat. LAKPESDAM NU, seperti ditekankan sedari awal oleh Gus Dur, harus mampu melahirkan 100 peneliti yang handal yang punya empati kepada masyarakat (*grassroot*). Lebih jauh, LAKPESDAM NU juga ingin mengimbangi NU yang saat itu mulai terseret ke ranah politik praktis. Kedua dasar inilah yang memungkinkan LAKPESDAM NU memperoleh tempat di kalangan Nahdliyin. Sehingga, lembaga ini menjadi salah satu perangkat organisasi NU yang diberi mandat dalam Muktamar NU ke-27 di Situbondo (sebagai *lajnah*)—dan diperkuat dalam Muktamar ke-29 di Cipasung (sebagai lembaga)—untuk menyelenggarakan program kajian, pendidikan, penerbitan dalam rangka ikut serta mewujudkan masyarakat yang sejahtera, berkeadilan dan demokratis.

Dibentuknya lembaga ini dilatarbelakangi beberapa hal: *pertama,* besarnya potensi yang dimiliki NU sebagai organisasi yang berwatak gerakan sosial kemasyarakatan sehingga dianggap perlu untuk mengoptimalkan perannya. *Kedua,* banyaknya warga NU yang tersebar di berbagai pelosok tanah air yang mempunyai ikatan kultural kokoh, terutama di wilayah pedesaan atau di kalangan petani, nelayan, pengecer, pengusaha kecil, buruh, dan sebagainya yang dipandang masih belum dikembangkan kemampuannya secara maksimal. *Ketiga,* perlunya pelaksanaan usaha mengoptimalkan peran NU serta pengembangan potensi atau kemampuan warganya yang mesti dilakukan secara lebih nyata dan kreatif.[49]

Nadlatul Ulama (NU) tidak mungkin mengurusi persoalan pemberdayaan masyarakat secara rigid, kecuali pengurus cabang atau ranting. Menjembatani kebutuhan tersebut dibutuhkan lembaga penelitian yang sekaligus bisa melakukan pemberdayaan masyarakat.

LAKPESDAM NU memiliki visi menjadi fasilitator dan dinamisator yang amanah dalam memperkuat iklim kondusif bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang berkeadilan berasaskan Islam *Ahlussunnah waljama'ah,* dan mengemban misi meningkatkan kapasitas kader dan kelembagaan NU, memperkuat kapasitas jama'ah NU, dan mengembangkan wacana kritis keberagamaan, sosial dan budaya. Lembaga ini bertujuan untuk menumbuhkembangkan sumberdaya manusia NU agar memiliki kedalaman iman, keluasan ilmu, kepekaan nurani, ketajaman nalar, keterampilan professional, kemandirian sikap, dan semangat juang menuju terciptanya masyarakat sejahtera, mandiri, berkeadilan, dan berkeadaban.[50]

Kegiatan di kantor pimpinan pusat LAKPESDAM NU, Tebet, Jakarta Selatan.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

Dalam periode 1985-1994, LAKPESDAM memfokuskan kegiatan pada *community development*. Baru sejak 1995, LAKPESDAM NU bukan hanya mengambil jarak dari gerakan-gerakan Islam radikal yang muncul setelah 1998, tapi bahkan menjadikan isu radikalisme keberagamaan sebagai isu strategis yang mereka harus tangani melalui suatu pendidikan kritis.[51] Secara lebih khusus, lembaga ini bertujuan mengembangkan sikap dan perilaku keberagamaan yang moderat dan toleran. Kegiatan-kegiatannya juga berkisar tidak hanya pada perbaikan organisasi seperti sistem kaderisasi NU melalui pendidikan, pelatihan dan studi banding, termasuk pendidikan kewargaan (*civic education*), tapi juga kajian-kajian kritis tentang NU, keberagamaan, sosial, dan budaya.

Pada perencanaan strategis 1996, LAKPESDAM mengubah visinya menjadi pemberdayaan masyarakat sipil dengan prinsip *mabadi' khairi ummah,* yaitu lima prinsip dasar komunitas terbaik, yang terdiri dari *al-shidqu* (jujur), *al-amanah* (dapat dipercaya), *al-adalah* (adil), *at-ta'awun* (saling menolong), dan *al-istiqamah* (konsisten).[52] Untuk itu LAKPESDAM bekerja sama dengan berbagai lembaga seperti The Asia Foundation, PKM (Program Pemulihan Keberdayaan Masyarakat), MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama), dan WFP (World Food Programme)/UNDP. Pada tahun 2000-an, LAKPESDAM menangani program Pemberdayaan Politik Warga.[53] Kemudian, untuk periode 1996-2001, LAKPESDAM memiliki visi terciptanya masyarakat yang terjamin hak-hak hidupnya (*al-dlaruriyat al-khams*: agama, harta, keturunan, akal, dan raga) dan misi pemberdayaan masyarakat NU dengan prinsip *mabadi' khairi ummah.* Untuk itu mereka melakukan berbagai strategi, termasuk pengembangan wawasan keagamaan dalam konstruksi pengembangan masyarakat sipil, kiyai sebagai inspirator perubahan, pengembangan wawasan elit NU, pendidikan

kewarganegaraan (*civic education*), advokasi warga akar rumput yang marjinal, *networking* dengan kelompok strategis yang ada, *counter-hegemony* melawan fundamentalisme lewat media, dan pengembangan ekonomi kerakyatan.[54]

Sebagai lembaga swadaya masyarakat yang bergerak dalam bidang kajian dan pendidikan masyarakat, LAKPESDAM menerbitkan buku-buku, seperti *Dakwah Transformatif, Memberdayakan NU: 20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM, Kritik Nalar Fiqih NU, Voter's Guide Apa itu?, dan Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan, Potret Keluarga Miskin di Tengah Krisis, Civil Society Versus Masyarakat Madani, Geger di Republik NU, NU dalam Sorotan, dan Pedoman Kaderisasi NU*. Lebih jauh, terhitung sejak tahun 1997, LAKPESDAM NU juga menerbitkan jurnal *Tashwirul Afkar* dengan tema-tema beragam dan aktual: Menafsir Ulang Ahlussunah wal Jama'ah, Menantang Wacana Resmi: Pergolakan Umat Islam di Bawah, Fikih Siyasah: Membangun Wacana Menyusun Gerakan, Partai-partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi, Gerakan Perempuan dalam Islam, Islam dan Civil Society di Indonesia di Indonesia: dari Konservatisem Menuju Kritik, Menelusuri Liberalisme Islam di NU, Post-tradisionalisme Islam, Menuju Pendidikan Islam Pluralis, Deformalisasi Syariat, Menggugat Fundamentalisme Islam, Islam Pribumi, Menolak Arabisme Mencari Islam Indonesia, Perebutan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif, Menafsir Kalam Tuhan.[55]

Gerakan Budaya Pemikiran Masyarakat Muslim

Selain gerakan pemberdayaan masyarakat di atas, Islam Indonesia juga disemarakkan oleh kehadiran gerakan–gerakan budaya, khususnya dalam domain pemikiran, yang dibentuk oleh para tokoh Intelektual Muslim Indonesia. Dua tokoh yang penting dicatat dalam konteks ini adalah M. Damam Rahardjo melalui Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) dan Nurcholish Madjid (Cak Nur) melalui Yayasan Paramadina.

LSAF adalah komunitas epistemik *(epistemic community)* yang didirikan pada 16 Desember 1983 oleh M. Dawam Rahardjo. Dr. Ir. M. Amien Azis, Nazarudin Nasution, Fachry Ali, M.A, Ir. M. Saleh Khalid, Drs. Kurniawan Zulkarnaen adalah sederet nama tokoh yang membantu Dawam dalam proses pendirian LSAF. Ide dasar didirikannya LSAF sudah muncul ketika Damam Rahardjo menjadi Direktur

LSAF adalah komunitas epistemik (epistemic community) yang didirikan pada 16 Desember 1983 oleh M. Dawam Rahardjo. Dr. Ir. M. Amien Azis, Nazarudin Nasution, Fachry Ali, M.A, Ir. M. Saleh Khalid, Drs. Kurniawan Zulkarnaen adalah sederet nama tokoh yang membantu Dawam dalam proses pendirian LSAF. Wujud kegiatan LSAF di masa awal mengambil dua bentuk. Pertama, gerakan pemikiran; menerbitkan Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an (UQ) dan buku-buku kajian pemikiran. Kedua, dengan pengembangan masyarakat dan aksi sosial (social action).

LP3ES (1980-1986). Di pertengahan masa kepemimpinannya, Dawam berpikir bahwa tidak cukup gerakan pemberdayaan masyarakat difokuskan pada ranah aktivitas fisik. Menurutnya, gerakan tersebut harus diimbangi dengan penguatan pemikiran masyarakat, utamanya dalam memahami nilai-nilai keagamaan dalam kenyataan (*value in action*). Karena itu, wujud kegiatan LSAF di masa awal mengambil dua bentuk. *Pertama*, gerakan pemikiran; menerbitkan Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an* (UQ) dan buku-buku kajian pemikiran. *Kedua,* dengan pengembangan masyarakat dan aksi sosial (*social action*).

Tentang *Ulumul Qur'an*, jurnal yang pertama terbit tahun 1989 ini menjadi wadah penyebaran gagasan intelektual Islam yang mencerahkan. *Ulumul Qur'an* mengambil segmen kelas menengah intelektual Muslim dan menampilkan model jurnal pemikiran yang serius. Kalau dilihat dari isinya, jurnal ini memiliki bobot keilmiahan yang paling tinggi pada masanya. [56] Selain melalui *Ulumul Qur'an*, gerakan pemikiran LSAF didukung oleh beberapa terbitan buku yang dikelola oleh LSAF Press.[57]

Dalam konteks pengembangan masyarakat dan aksi sosial (*social action*), beberapa program telah dilakukan LSAF, di antaranya program penguatan *civil society* di Indonesia, terutama *civil society* yang berbasiskan pemikiran dan gerakan keagamaan (1997-2000); Transformasi Jaringan Islam Kampus untuk Penegakan Hak-hak Sipil Keagamaan di Indonesia (2006-2009); Pesantren Ramah Anak/PRA (2007); Pendidikan Menghidupkan Nilai (2009); dan Pendidikan Multikulturalisme di Sekolah (2011), dan beberapa program lain.[58]

Melalui LSAF, Dawam semakin dikenal sebagai sosok yang sangat berpengaruh dalam peta pemikiran Islam di Indonesia. Melalui LSAF, dan tentu LP3ES, Dawam menjadi mentor tokoh-tokoh yang sekarang memimpin pemikiran Islam di Indonesia, seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Bahtiar Effendy, dan Fachry Ali. Pun melalui LSAF, aktivis-aktivis Islam, seperti M. Syafii Anwar, Saiful Mujani, A. Rifai Hasan, Ihsan Ali-Fauzi, Budhy-Munawar, dan beberapa aktivis Islam lainnya muncul dan akhirnya mewarnai peta Islam di Indonesia.

Selain LSAF, Paramadina adalah komunitas yang juga menfokuskan gerakannya pada ranah budaya, khususnya dalam domain pemikiran. Majelis ini merupakan tempat para tokoh lintas agama berkumpul dan berdiskusi dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai mentornya.

Selain LSAF, Paramadina adalah komunitas yang juga menfokuskan gerakannya pada ranah budaya, khususnya dalam domain pemikiran. Sejatinya, inisiatif pendirian Paramadina datang bukan langsung dari Nurcholish Madjid (Cak Nur) melainkan dari seorang M. Dawam Rahardjo di sekitar awal tahun 1984. Sebagai Direktur LP3ES kala itu, Dawam yang sebelumnya telah mendirikan LSAF (1983), berinisiatif untuk mendirikan sebuah forum yang lebih besar dari Majelis Reboan. Majelis ini merupakan tempat para tokoh lintas agama berkumpul dan berdiskusi dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai mentornya. Majelis ini bermarkas di kantor Mantan aktivis Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Ekky Syahruddin, PT. PAN Asia, Jakarta. Ide Dawam selanjutnya direspons positif oleh Ekky Syahruddin dan Utomo Dananjaya (Pelajar Islam Indonesia/PII). Cak Nur sendiri kala itu masih

pada tahap akhir studi doktornya di Universitas Chicago, Amerika Serikat, dan baru akan kembali ke Indonesia pada bulan Juli 1984.[59]

Setelah Cak Nur kembali, rumusan perihal forum yang lebih besar dari Majelis Reboan semakin kokoh dan berbuah pada pendirian Paramadina pada 31 Oktober 1986. Mereka yang terlibat dalam pendirian Paramadina adalah gabungan aktivis dan cendekiawan Muslim dengan pengusaha, di antaranya adalah: Nurcholis Madjid (Cak Nur), M. Dawam Rahardjo, Emil Salim, Utomo Dananjaya, Djohan Effendi, M. Ahmad Rifai, Tawang Alun, Usep Fathuddin, Soegeng Sarjadi, Fahmi Idris, Abdul Latief, Abdillah Toha, Ahmad Ganis, Ahmad Tirtosudiro, Aniswati M. Kamaluddin, Darnis Habib, Darmin Palaon Siregar, Mustafa Anis, Moosolly, Mohmmad Yahya, Machnan R Kamaluddin, Poedji Rahardjo, dan Sugiat Ahmad Sumadi. [60]

Paramadina didirikan untuk mengobati dahaga intelektual kelompok menengah baru. Momentumnya adalah terjadinya "banjir intelektual" (*intellectual booming*) di kalangan menengah santri pada tahun 1980-an yang cenderung memiliki orientasi program ke luar (*outward looking*), yang berbeda dengan sebelumnya, yang masih membenahi urusan rumah tangga sendiri (*inward looking*). Paramadina, dalam benak Cak Nur, dihadirkan guna mengantisipasi kehadiran kalangan tersebut, sehingga nantinya kerja-kerja produktif mereka mulai terarah dan lebih bersifat *problem solving*.[61]

Selain mengadakan Klub Kajian Agama (KKA),[62] sedari awal Paramadina begitu *concern* pada penguatan *civil society*—dalam konteks Paramadina diterjemahkan sebagai 'masyarakat madani—baik melalui riset-riset sosial kegamaan, pelatihan, kursus, seminar dan penerbitan buku. Terkait penerbitan buku, hingga saat ini sekitar 70 judul buku telah berhasil diluncurkan oleh penerbit Paramadina. Sebagian buku ditulis sendiri oleh Cak Nur, dan sebagian lainnya berupa karya disertasi, karya pemikir Muslim Indonesia, hasil riset Paramadina, dan karya terjemahan ilmuwan asing. Pada tahun 2006, Budhy Munawar-Rachman, salah seorang murid langsung Cak Nur, berhasil merangkum semua gagasan Cak Nur dalam sebuah seri terbitan "Ensiklopedi Nurcholis Madjid" yang diterbitkan oleh Paramadina bekerjasama dengan penerbit Mizan.

Selain mengadakan Klub Kajian Agama (KKA), sedari awal Paramadina begitu concern pada penguatan civil society—dalam konteks Paramadina diterjemahkan sebagai 'masyarakat madani—baik melalui riset-riset sosial kegamaan, pelatihan, kursus, seminar dan penerbitan buku. Terkait penerbitan buku, hingga saat ini sekitar 70 judul buku telah berhasil diluncurkan oleh penerbit Paramadina.

Bersama LP3ES dan Kompas, Paramadina berhasil membentuk forum dialog untuk kalangan muda Ibukota. Saat ini forum dialog tersebut dikenal sebagai Forum Muda Paramadina (FMP) yang diorganisasikan oleh para aktivis mahasiswa dari beragam kampus di Jakarta. Lebih jauh, Paramadina juga mengadakan "Kursus Tasawuf" sejak tahun 2000. Salah satu cendekiawan Muslim yang begitu aktif menjadi narasumber pada program ini adalah Jalaluddin Rahmat, penulis buku *Dakwah Sufistik Kang Jalal*. [63] Dalam konteks pemberdayaan masyarakat, Paramadina mendirikan Baitulmal yang difungsikan untuk mengumpulkan zakat, infaq, dan shadaqah dari para jemaah maupun simpatisan jaringan Paramadina. Hasilnya digunakan untuk berbagai aktivitas sosial bagi masyarakat

yang kurang mampu. Sejauh ini, dana yang terkumpul digunakan untuk dua hal: 1) merencanakan dan melaksanakan program peningkatan kualitas pendidikan dan pengajaran di sekolah-sekolah; dan 2) membiayai usaha masyarakat miskin dalam rangka mengembangkan potensi sekaligus meningkatkan kesejahteraan masyarakat. [64]

Sejak 1998 Paramadina memiliki lembaga pendidikan formal tingkat perguruan tinggi yaitu Universitas Paramadina—setelah sebelumnya juga ikut membidani pendidikan dasar menengah, Sekolah "Madania". Sebagai sebuah lembaga, Paramadina bukan sebatas lembaga terstruktur dengan program misi dan visi tertentu, tetapi juga merupakan sebuah lembaga pemikiran (*school of thought*) yang melahirkan pemikiran-pemikiran lebih lanjut dalam rangka pembaruan Islam di Indonesia. Lembaga ini secara internal memperlihatkan dimensi pluralitas gagasan dengan cakupannya yang luas akan khazanah pembaruan pemikiran Islam, baik klasik maupun modern (ilmu-ilmu sosial yang berkembang mutakhir). Dengan alasan itulah dalam rentang waktu 28 tahun (1986-2014) lembaga ini telah banyak mencetak aktivis dan cendekiawan Muslim dengan ragam minat dan pemikiran. Diantaranya mereka yang perlu dicatat, misalnya, Utomo Dananjaya, Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Fachri Ali, Machnan Kamaluddin, Didiek J. Rachbini, Nasaruddin Umar, Quraish Shihab, Jalaluddin Rakhmat, Zainun Kamal, dan Kautsar Azhari Noer. Dari generasi yang lebih muda Yudi Latif, Mun'im A. Sirry, Budi Munawar-Rachman, Ihsan Ali-Fauzi dan beberapa nama lainnya.

Selain LSAF dan Paramadina, gerakan budaya dan pemikiran yang juga perlu dicatat keberadaannya adalah Yayasan LKIS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial). Bermula dari kelompok diskusi dan gerakan mahasiswa, LKIS terlahir sebagai

Universitas Paramadina, Jakarta didirikan pada 1998..
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

gerakan budaya yang, seperti halnya Paramadina dan LSAF, melakukan aksi pemberdayaan melalui forum-forum diskusi dan penerbitan.[65] Oleh Greg Barton, LKIS dipandang sebagai forum bagi kelompok muda NU, khususnya di wilayah Yogyakarta, yang berupaya mendukung gagasan pemikiran reformis dari Abdurrahman Wahid (Gus Dur).[66]

Selain LSAF dan Paramadina, gerakan budaya dan pemikiran yang juga perlu dicatat keberadaannya adalah Yayasan LKIS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial). Bermula dari kelompok diskusi dan gerakan mahasiswa, LKIS terlahir sebagai gerakan budaya yang, seperti halnya Paramadina dan LSAF, melakukan aksi pemberdayaan melalui forum-forum diskusi dan penerbitan.

Mengedepankan pentingnya keterbukaan dan demokratisasi, yayasan ini sempat memberikan karakteristik khusus terhadap kota Yogjakarta di medio 80-an sebagai "kota pergerakan". Selain melalui seminar dan diskusi publik terkait permasalahan sosial dan politik, LKIS juga sering menyelenggarakan pertunjukan teater, pagelaran seni, dan tentunya gerakan pemberdayaan, baik melalui pendampingan, advokasi dan dalam urusan tertentu juga berdemonstrasi di hadapan penguasa.[67]

LKIS sebagai kelompok studi didirikan pada tahun 1989 oleh mahasiswa dan lulusan IAIN Yogyakarta,[68] sempat mengalami stagnasi dari tahun 1989-1993. Namun, oleh angkatan 93 berusaha dihidupkan kembali, sampai akhirnya berhasil berkembang dari semangat dan gelora idealisme anak muda. Beberapa nama pendiri LKIS dapat disebutkan di sini, antara lain, Imam Aziz, Ahmad Suaedy, Jadul Maula, Farid Wajdi, Hairus Salim HS, Ellyasa KH Darwis, Suhadi, dan Ahmad Fikri. Sebagai salah satu tuntutan profesional, tahun 1997 LKIS mentransformasikan dirinya ke dalam bentuk yayasan.[69]

Perubahan kondisi yang begitu cepat memaksa LKIS berbenah diri dalam penajaman dan peningkatan aktivitas untuk memikul dan menjawab tantangan yang semakin kompleks Berangkat dari semangat tersebut, maka terbentuklah visi dan misi berdirinya LKIS, sebagaimana tertulis dalam website resminya, yakni mewujudkan tatanan Islam transformatif yang berpihak pada keadilan dan kemajemukan, serta berbasis keindonesiaan. Adapun misi berdirinya LKIS adalah menyebarluaskan gagasan Islam yang transformatif, toleran, dan bersifat keindonesiaan; mengembangkan pembelajaran Islam yang lebih menghargai kemajemukan dan kritis terhadap ketidakadilan; dan memperkuat dan meningkatkan kapasitas sumber daya, kelembagaan, dan jaringan.[70]

Visi dan misi berdirinya LKIS, sebagaimana tertulis dalam website resminya, yakni mewujudkan tatanan Islam transformatif yang berpihak pada keadilan dan kemajemukan, serta berbasis keindonesiaan. Adapun misi berdirinya LKIS adalah menyebarluaskan gagasan Islam yang transformatif, toleran, dan bersifat keindonesiaan; mengembangkan pembelajaran Islam yang lebih menghargai kemajemukan dan kritis terhadap ketidakadilan; dan memperkuat dan meningkatkan kapasitas sumber daya, kelembagaan, dan jaringan.

Guna menerjemahkan visi misi tersebut, LKIS menerbitkan bulletin *Al-Ikhtilaf* sebagai media interaksi tentang kemajemukan yang ide dasarnya berangkat dari nilai-nilai tradisi agama dan budaya masyarakat. Buletin ini tidak melulu merupakan karya tulis anak-anak LKIS. Sebagai media silaturahmi, *Al-Ikhtilaf* menjadi media semua orang dalam mengkampanyekan perbedaan pendapat. Ini terlihat dari undangan redaksi kepada siapapun untuk turut serta mengisi rubrik ini. Banyaknya penulis, dengan berbeda latar belakang, menunjukkan antusiasme mereka terhadap sikap keberagamaan yang inklusif cukup besar.[71] Di samping mengeluarkan bulletin *al-Ikhtilaf*, LKIS juga melakukan berbagai penelitian, kajian reguler, pendampingan masyarakat, dan menerbitkan buku-buku keagamaan.[72]

LSM untuk Pemberdayaan Perempuan

Memasuki tahun 1990-an, terlihat adanya sebuah pergeseran isu dan orientasi gerakan pemberdayaan masyarakat, salah satunya upaya memperkuat posisi kelompok perempuan. Sejak tahun-tahun tersebut, gerakan pemberdayaan kaum perempuan Indonesia kian marak. Jika pada periode sebelumnya, gerakan perempuan masih berada dalam koridor emansipasi, pada dekade 1990-an gerakan perempuan mulai berada dalam kerangka ideologi feminisme yang menekankan kesetaraan gender. Begitu pula orientasi gerakan tidak hanya diarahkan untuk menciptakan kemajuan bagi kaum perempuan, tapi sudah menyentuh upaya perubahan-perubahan sosial politik dan budaya secara mendasar.

Dengan dasar tersebut, pada pertengahan tahun 1990-an kelompok perempuan melalui beberapa LSM yang berbasis massa Muslim mulai menyentuh isu-isu gender, semisal 'reproduksi perempuan'. Terkait isu ini, muncul kecenderungan di kalangan kelompok perempuan, khususnya aktivis berlatar belakang Muslim tradisionalis, untuk mengritisi tafsir-tafsir dan buku-buku fikih yang menempatkan alat dan fungsi reproduksi perempuan sebagai "ladang eksploitasi" laki-laki.[73]

Stimulasi awal paling positif yang menggerakkan sosialisasi wacana hak-hak reproduksi perempuan dalam kacamata Islam adalah program *Training Course for the Advancement of Reproductive Rights of Women* bertajuk *Fiqh al-Nisa*. Rujukan dari program ini adalah sosialisasi hasil ICPD Kairo yang mengkerangkakan isu kesehatan reproduksi sebagai tidak semata-mata masalah medis, tetapi juga masalah politik dan kebudayaan. Pelatihan tersebut diselenggarakan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta di 6 daerah wilayah Jawa dan Madura selama satu setengah tahun (1995-1996). Pesertanya sengaja dipilih dari kalangan ustadzah dan nyai sebagai salah satu pilar dari lima elemen pesantren, di luar masjid, pondok, santri dan kitab kuning. Beberapa pesantren terkemuka yang terlibat saat itu adalah Pesantren Mathali'ul Falah, Pati, Jawa Tengah, dan Pesantren Nurul Islam, Jember, Jawa Timur. [74]

Pertengahan tahun 1990-an kelompok perempuan melalui beberapa LSM yang berbasis massa Muslim mulai menyentuh isu-isu gender, semisal 'reproduksi perempuan'.Pelatihan diselenggarakan oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta di 6 daerah wilayah Jawa dan Madura selama satu setengah tahun (1995-1996).

Perihal keterlibatan P3M di atas, sejarah mencatat bahwa LSM ini sedari awal kemunculannya begitu gencar mendukung pergerakan kelompok perempuan dan memberikan ruang bagi mereka untuk muncul dalam ruang publik di masa-masa tersebut. Meski tidak eksplisit memfokuskan program lembaga pada perempuan, P3M dikenal sebagai motor penggerak awal pemberdayaan perempuan, khususnya di kalangan pesantren. Maka, di samping *community*

development di kalangan komunitas pesantren, sejak akhir tahun 1980-an P3M menyelenggarakan agenda pemberdayaan perempuan, utamanya di lingkungan pesantren, guna menumbuh-kembangkan kreativitas baik keilmuan maupun keterampilan.[75]

P3M dikenal sebagai motor penggerak awal pemberdayaan perempuan, khususnya di kalangan pesantren. Maka, di samping *community development* di kalangan komunitas pesantren, sejak akhir tahun 1980-an P3M menyelenggarakan agenda pemberdayaan perempuan, utamanya di lingkungan pesantren, guna menumbuh-kembangkan kreativitas baik keilmuan maupun keterampilan.

Pemberdayaan perempuan yang disoroti P3M lebih menekankan jalan tengah. Di satu sisi perempuan sebagaimana dalam Islam adalah pendamping kaum laki-laki dalam membina rumah tangga, tapi di sisi lain perempuan juga harus diberi hak untuk mengembangkan kreativitasnya. Pemberdayaan itu dimaksudkan untuk membuka wawasan dan pengalaman perempuan karena pada dasarnya kaum perempuan dan laki-laki memiliki potensi, hak dan kewajiban yang sama. Apa yang dilakukan P3M pada akhirnya menginspirasi beberapa kelompok masyarakat untuk juga melakukan program pemberdayaan kelompok perempuan dengan fokus, titik tekan dan area program yang berbeda.[76]

Dalam hal ini, Yayasan Rahima Jakarta (Rahima) penting dijelaskan.[77] Lembaga ini dikenal sebagai kelanjutan biologis dan programatis dari divisi *fiqh al-nisa* P3M. Meneruskan beberapa rogram yang telah dirintis P3M, Rahima yang berdiri pada 5 Agustus 2000 dan disahkan keberadaannya oleh Notaris pada tanggal 11 September 2000 di Jakarta, sejauh ini aktif melakukan sosialisasi wacana perempuan yang berperspektif gender melalui pelatihan, seminar dan penerbitan buku.

Sebagai Pusat Pendidikan dan Informasi tentang Islam dan Hak-hak Perempuan, Rahima memulai aktivitasnya pada bulan Februari 2001 dengan fokus awal pendidikan kritis dan penyebaran informasi tentang hak-hak perempuan di lingkungan pesantren. Namun, karena tuntutan kebutuhan masyarakat, Rahima memperluas jangkauannya pada berbagai kelompok di luar pesantren, seperti pada madrasah, para guru di lingkup sekolah agama maupun guru agama Islam di sekolah negeri, majlis ta'lim, organisasi perempuan Muslim, organisasi kemahasiwaan, dan berbagai LSM.

Keanggotaan Perhimpunan Rahima bersifat terbuka namun terbatas. Untuk periode 2011-2015, keanggotaan Rahima terdiri dari 33 orang yang mewakili perwakilan mitra Rahima (peserta program pendidikan Rahima) dari berbagai daerah, ulama, tokoh pesantren, akademisi, maupun aktivis gerakan masyarakat sipil yang menjadi simpul-simpul gerakan Rahima, di antaranya adalah Farha Ciciek M.Si., Dra. Hj. Maria Ulfah Anshor, M.Hum., Badriyah Fayumi, Lc., Syafiq Hasyim, MA., dan beberapa nama lain yang tidak perlu disebutkan di sini semua.

Bertepatan dengan rangkaian perayaan Ulang Tahunnya yang ke-10, dalam momentum Seminar "Masa Depan Kepimipinan Ulama Perempuan" pada tanggal 23 November 2010, Rahima secara resmi mengumumkan perubahan

bentuk kelembagaan dari Yayasan ke Perhimpunan. Dengan demikian, lembaga ini kemudian menjadi "Perhimpunan Rahima". Tema utama yang diangkat oleh Perhimpunan Rahima adalah "Ulama Perempuan untuk Kemaslahatan Manusia".[78]

Selain Rahima, dari kalangan Nahdliyin muncul Puan Amal Hayati, forum yang bergerak di bidang kajian dan advokasi untuk kesetaraan perempuan. LSM yang bermarkas di Ciganjur, Jakarta Selatan ini didirikan oleh Shinta Nuriah Abdurrahman Wahid pada 3 Juli 2000 dengan dukungan dari sejumlah kalangan akademisi, civitas pesantren, dan aktivis sosial yang memiliki kepedulian terhadap pemberdayaan kaum perempuan, khususnya dalam upaya penghapusan kekerasan terhadap mereka. Puan adalah singkatan dari Pesantren Untuk Pemberdayaan Perempuan, sedangkan Amal Hayati mengandung makna harapan hidupku. Dengan demikian, tugas yang diemban Puan Amal Hayati adalah memberdayakan kaum perempuan melalui pesantren untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik di masa mendatang.

Dari kalangan Nahdliyin muncul Puan Amal Hayati, forum yang bergerak di bidang kajian dan advokasi untuk kesetaraan perempuan. Amal Hayati mengandung makna harapan hidupku. Dengan demikian, tugas yang diemban Puan Amal Hayati adalah memberdayakan kaum perempuan melalui pesantren untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik di masa mendatang.

Prinsip dasar gerakan LSM ini adalah: Pertama, semua agama mengajarkan keadilan bagi seluruh umat manusia, termasuk di dalamnya keadilan bagi laki-laki dan perempuan. Kedua, kehidupan manusia baik laki-laki maupun perempuan akan senantiasa dihadapkan pada berbagai tantangan dan problem serius yang membutuhkan penanganan secara sistematik, realistik, dan holistik. Ketiga, lembaga atau organisasi yang menangani masalah-masalah perempuan masih sangat kurang, terutama dalam upaya pencegahan terhadap berbagai bentuk tindak kekerasan terhadap perempuan. Sedangkan strategi gerakan Puan Amal Hayati adalah menjadikan pondok pesantren sebagai basis gerakan, mengingat peran dan pengaruh pesantren sangat besar di kalangan masyarakat. Pesantren pada hakekatnya adalah lembaga pemberdayaan, pengayoman, dan pendampingan masyarakat dan kaum lemah. Oleh karena itu, potensi pesantren untuk mencegah terjadinya tindak kekerasan terhadap perempuan harus dioptimalkan.[79]

Setelahnya, sejarah mencatat bahwa LSM untuk pemberdayaan perempuan semakin marak berkembang dan mewarnai peta Islam Indonesia. Beberapa di antaranya, adalah: Koalisi Perempuan Indonesia, Komnas Perempuan, Kapal Perempuan, Kalyanamitra, LBH-APIK/Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan, Forum Pemberdayaan Perempuan Indonesia (FPPI) Jakarta, Jaringan Pemberdayaan Perempuan untuk Pembangunan, dan beberapa lainnya.

LSM dan Pertumbuhan Gerakan Filantropi

Memasuki pertengahan tahun 1990-an, arah gerakan pemberdayaan makin berkembang, salah satunya terfokus pada agenda filantropi (*philanthrophy*) terhadap masyarakat. Selain advokasi sosial secara umum, secata teknis gerakan pemberdayaan dalam kerangka filantropi tergambar melalui pemberian bantuan kepada masyarakat miskin, rumah sakit gratis, beasiswa bagi mereka yang kurang mampu, serta beberapa program lain.[80]

Terpaan krisis ekonomi yang dialami Indonesia di sekitar tahun 1997 tidak berdampak pada kondisi filantropi di negara berpenduduk mayoritas muslim ini. Alih-alih menurun, aksi filantropi masyarakat justru terus meningkat. Milyaran dana kemanusiaan dan kepedulian berhasil dikumpulkan media elektronik dan cetak, atau oleh lembaga-lembaga yang memang bergerak dalam dunia filantropi. Di kalangan kaum Muslimin khususnya, peningkatan filantropi dapat dilihat dari pertumbuhan dana yang secara fenomenal berhasil dikumpulkan lembaga-lembaga filantropi. Mereka hadir tidak sekadar melengkapi lembaga pengelola zakat (LPZ) yang telah ada sebelumnya, semisal Badan Amil Zakat dan Infak/Sedekah (BAZIS) dan Lembaga Amil Zakat dan Infak/Sedekah (LAZIS), tetapi juga menawarkan berbagai terobosan baru dalam manajemen pengumpulan dan distribusi dana yang berhasil mereka kumpulkan dari masyarakat.[81]

Jika dipetakan, setidaknya ada beberapa kecenderungan orientasi gerakan filantropi oleh kelompok LSM: pertama, mereka yang berafiliasi dengan Ormas Islam *mainstrem*, seperti LAZISNU (Nahdlatul Ulama), LAZISMU (Muhammadiyah). Ada juga mereka yang bergerak independen, seperti Dhompet Dhuafa dan Bulan Sabit Merah Indonesia (BSMI). Selain dua kelompok tersebut, ada pula lembaga filantropi yang lebih bersifat semi-politis, seperti Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU), yang *notabene* berafiliasi dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Kecenderungan orientasi gerakan filantropi oleh kelompok LSM: pertama, mereka yang berafiliasi dengan Ormas Islam mainstrem, seperti LAZISNU (Nahdlatul Ulama), LAZISMU (Muhammadiyah). Ada juga mereka yang bergerak independen, seperti Dhompet Dhuafa dan Bulan Sabit Merah Indonesia (BSMI). Selain dua kelompok tersebut, ada pula lembaga filantropi yang lebih bersifat semi-politis, seperti Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU), yang notabene berafiliasi dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Beberapa dari lembaga filantropi tersebut dalam perkembangannya bergabung dalam Forum Zakat (FOZ), sebuah asosiasi lembaga pengelola Zakat yang berfungsi sebagai wadah berhimpunnya Badan Amil Zakat (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) di seluruh Indonesia. Berposisi sebagai lembaga konsultatif, koordinatif, dan informatif tentang zakat, FOZ didirikan pada 19 September 1997 oleh 11 lembaga yang terdiri Dompet Dhuafa Republika, Bazis DKI Jakarta, Baitul Mal Pupuk Kujang, Baitul Mal PT. Pupuk Kaltim, Baitul Mal Pertamina, Telkom Jakarta, Bapekis Bank Bumi Daya, Lembaga Keuangan Syariah Bank Muamalat Indonesia, PT. Internusa Hasta Buana dan Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Indonesia (STIE) Jakarta. Pada awal berdirinya, Forum Zakat berbentuk yayasan, namun sejak Musyawarah Kerja Nasional I (Mukernas I) tanggal 7-9 Januari 1999 status yayasan tersebut dirubah menjadi asosiasi dengan Ketua

Umumnya Drs. Eri Sudewo. Perubahan badan hukum dari Yayasan menjadi asosiasi, kemudian dicatatkan di notaris sebagai perkumpulan. Badan hukum perkumpulan inilah yang sampai sekarang dimiliki oleh Forum Zakat, dan sudah dicatatkan di lembaran Negara.[82]

Di antara beberapa LSM yang bergerak dalam bidang filantropi, Dompet Dhuafa Republika kiranya perlu digaris bawahi. Lembaga ini lahir dari empati kolektif komunitas jurnalis yang banyak berinteraksi dengan masyarakat miskin, sekaligus juga dengan kaum kaya. Empat orang wartawan yaitu Parni Hadi, Haidar bagir, S. Sinansari Ecip, dan Eri Sudewo, setelah berdiskusi dengan berbagai pihak—termasuk dengan KH Zainuddin MZ dan Rhoma Irama—bersepakat membentuk Yayasan Dompet Dhuafa Republika pada 4 September 1994. Di masa awal, Erie Sudewo ditunjuk mengawal Yayasan Dompet Dhuafa dalam mengumpulkan dan menyalurkan dana Ziswaf dalam wujud aneka program kemanusiaan, antara lain untuk kebutuhan kedaruratan, bantuan ekonomi, kesehatan, dan pendidikan bagi kalangan dhuafa.

Dompet Dhuafa Republika lahir dari empati kolektif komunitas jurnalis yaitu Parni Hadi, Haidar bagir, S. Sinansari Ecip, dan Eri Sudewo. Mereka bersepakat membentuk Yayasan Dompet Dhuafa Republika pada 4 September 1994.

Pada 10 Oktober 2001, Dompet Dhuafa Republika dikukuhkan untuk pertama kalinya oleh pemerintah sebagai Lembaga Zakat Nasional (Lembaga Amil Zakat) oleh Departemen Agama RI. Berdasarkan Undang-undang RI Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan zakat, Dompet Dhuafa merupakan institusi pengelola zakat yang dibentuk oleh masyarakat. Tanggal 8 Oktober 2001, Menteri Agama Republik Indonesia mengeluarkan Surat Keputusan Nomor 439 Tahun 2001 tentang PENGUKUHAN DOMPET DHUAFA REPUBLIKA sebagai Lembaga Amil Zakat tingkat nasional.[83]

Lembaga Amil Zakat Rumah Amal Salman ITB merupakan salah satu Lembaga Amil Zakat dari kalangan mahasiswa..
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

Berdirinya Dompet Dhuafa Republika, yang dimotori awak-awak Harian Republika, merupakan respon terhadap masalah-masalah yang dihadapi umat Islam—yang salah satunya adalah mengenai soal keadilan sosial dan kualitas pendidikan. Visi utama Dompet Dhuafa Republika adalah terwujudnya masyarakat berdaya yang bertumpu pada sumber daya lokal melalui sistem yang berkeadilan. Sedangkan misi Dompet Dhuafa Republika, di antaranya adalah: 1) Membangun nilai kemanusiaan dan kemandirian; 2) Meningkatkan partisipasi derma masyarakat dan dukungan sumber daya untuk pemberdayaan; 3) Mendorong sinergi program dan jaringan organisasi pemberdayaan masyarakat global; 4) Menumbuh-kembangkan dan mendayagunaan aset masyarakat melalui ekonomi berkeadilan; 5) Mengembangkan zakat sebagai alternatif dalam pengentasan kemiskinan.

Tujuan Dompet Dhuafa Republika, di antaranya adalah: 1) Mendorong voluntarism dan tumbuhnya kepemimpinan masyarakat sebagai *agent of change*; 2) Terwujudnya perubahan sosial melalui advokasi multi-stakeholder untuk terciptanya kesejahteraan; 3) Menjadi lembaga penggalangan sumber daya masyarakat yang terpercaya; 4) Mengoptimalkan penggalangan sumber daya masyarakat; 5) Menjadi World Class Organization berbasis ZISWAF; 6) Terbentuknya jaringan klaster mandiri untuk mengentaskan kemiskinan; 7) Menjadi lembaga expert dan rujukan dalam kebijakan pengentasan kemiskinan Indonesia; 8) Mengembangkan industri dan usaha yang berbasis redistribusi aset serta mewujudkan jaringan bisnis yang sehat.[84]

Selain Dompet Dhuafa Republika, ada juga Pos Keadilan Peduli Ummat (PKPU). PKPU awalnya merupakan sebuah lembaga struktural resmi di bawah Partai Keadilan yang bergerak dalam masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Lembaga ini tepatnya adalah Departemen Kesejahteraan Sosial (Depkessos) Partai Keadilan. Pembentukan departemen ini dimaksudkan untuk merespon sejumlah konflik sosial yang terjadi di beberapa wilayah, seperti Ambon, Maluku Utara, Poso, dan beberapa wilayah lain di Indonesia. Adanya konflik dan kerusuhan tersebut mengakibatkan banyak masyarakat yang menjadi korban dan membutuhkan bantuan. Diperparah dengan terjadinya Krisis ekonomi tahun 1997, beberapa orang yang umumnya berkumpul bersama di Partai Keadilan (PK)—saat ini berganti nama menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS)—bersepakat untuk melakukan aksi sosial di beberapa penjuru tanah air melalui sebuah entitas kepedulian publik yang bisa bergerak secara sistematis. Tepatnya 10 Desember 1999 lahirlah lembaga swadaya masyarakat yang mereka beri nama Pos Keadilan Peduli Ummat (PKPU) dengan badan hukum yayasan.[85]

Segera setelah berpisah dari Partai Keadilan—mereka tidak ingin kegiatan sosial kemasyarakatan yang sangat berarti untuk masyarakat dijadikan sebagai ajang kampanye partai—PKPU menisbahkan dirinya sebagai lembaga yang bergerak di bidang sosial. Pada 8 Oktober 2001, berdasarkan SK. Menteri Agama No 441 PKPU telah ditetapkan sekaligus dikukuhkan sebagai Lembaga Amil Zakat

Segera setelah berpisah dari Partai Keadilan PKPU menisbahkan dirinya sebagai lembaga yang bergerak di bidang sosial. Pada 8 Oktober 2001, berdasarkan SK. Menteri Agama No 441 PKPU telah ditetapkan sekaligus dikukuhkan sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional (LAZNAS).

Nasional (LAZNAS). Sebagai lembaga yang fokus menangani isu-isu kemanusiaan global, PKPU bekerjasama dengan NGO internasional dari manca-negara yang memiliki visi selaras. Setelah ditetapkan sebagai "NGO in Special Consultative Status with the Economic and Social Council of the United Nations" pada 21 Juli 2008, PKPU pada tahun 2010, telah resmi terdaftar sebagai Organisasi Sosial Nasional berdasarkan keputusan Menteri Sosial RI No 08/Huk/2010.[86]

Sejauh ini, lembaga yang memiliki slogan "Menggugah Nurani Menebar Peduli" ini bergerak dalam beberapa strategi, di antaranya adalah: *pertama*, Pengumpulan Dana dan Bantuan Masyarakat, yang dilakukan melalui: a) Zakat, Infak, Sedekah (ZIS) dan Wakaf serta dana CSR Perusahaan; b) Dana Khusus bencana kemanusiaan; c) Pakaian, bahan makanan (sembako) dan obat-obatan; dan d) Dana Hewan Kurban. *Kedua,* misi penyelamatan kemanusiaan, baik di daerah-daerah Bencana Alam dan Kemanusiaan serta di daerah kritis dan minus. *Ketiga,* Rehabilitasi Kemanusiaan, melalui: a) Rehabilitasi fasilitas kesehatan dan air bersih; b) Rehabilitasi fasilitas pendidikan; c) Rehabilitasi fasilitas ibadah; dan d) Rehabilitasi fasilitas ekonomi. *Keempat,* Pembangunan Masyarakat, melalui: a) Pemberdayaan ekonomi umat; b) Pendidikan alternatif; c) Pembangunan pelayanan kesehatan mandiri; dan d) Distribusi hewan kurban.[87]

Selain Dompet Dhuafa Republika dan PKPU, program filantropi juga menjadi *concern* beberapa lembaga lain, di antaranya adalah Bulan Sabit Merah Indonesia (BSMI), sebuah lembaga kemanusiaan dan sosial dibidang kesehatan. Lembaga ini dideklarasikan pendiriannya pada Sabtu, 8 Juni 2002, di Masjid Al-Azhar Jakarta, yang kala itu dihadiri oleh Ketua MUI, tokoh masyarakat, organisasi Islam, lembaga kemanusiaan, LAZ, mahasiswa dan para pelajar asal ibukota.

Terabaikannya persoalan kesehatan karena ketidakmampuan masyarakat membeli produk kesehatan akibat himpitan ekonomi menjadi salah satu dasar pendirian BSMI. Hal lain yang juga menginspirasi pendirian lembaga ini adalah kenyataan bahwa telah terjadi peningkatan masalah kemanusiaan di Indonesia, baik yang diakibatkan oleh bencana alam, konflik antar-etnis ataupun disebab-sebab lainnya. Dengan dasar itu, BSMI muncul sebagai sebuah organisasi kemanusiaan yang bersifat independen, tidak terkooptasi oleh kepentingan individu dan lembaga, dan ditujukkan bagi siapapun yang membutuhkan tanpa memandang RAS, kelas, negara, dan aspirasi politik. Prinsip dasar gerakan LSM ini di antaranya adalah: 1) Keikhlasan; 2) Amanah; 3) Profesionalitas; 4) Kemanusiaan; 5) Kesamaan; 6) Kenetralan; 7) Kemandirian; 8) Kesatuan; dan 9) Kesemestaan.[88]

Visi utama BSMI adalah menjadi lembaga kemanusiaan nasional di Indonesia dan bekerjasama dengan lembaga kemanusiaan lain di tingkat nasional, regional dan internasional. Sedangkan misi utama BSMI di antaranya adalah: 1) Kemanusiaan dan Perdamaian; 2) Melindungi kehidupan akibat korban konflik dan situasi

lain; 3) Mencegah penderitaan dengan meningkatkan dan menguatkan hukum-hukum kemanusiaan dan prinsip-prinsip kemanusiaan universal; 4) Memberikan pelayanan terbaik bagi kemanusiaan dan perdamaian; 5) Menjalin kerjasama dengan lembaga kemanusiaan dan lembaga lainnya ditingkat nasional, regional, dan internasional, dalam mencapai tujuannya.

Sementara itu tujuan utama BSMI, di antaranya adalah: 1) Memasyarakatkan lambang dan gerakan Bulan Sabit Merah; 2) Melindungi kehidupan akibat korban konflik dan situasi lain; 3) Mencegah penderitaan dengan meningkatkan dan menguatkan hukum-hukum kemanusiaan dan prinsip-prinsip kemanusiaan universal; 4) Memberikan pelayanan terbaik bagi kemanusiaan dan perdamaian; 5) Menjalin kerjasama dengan lembaga kemanusiaan dan lembaga lainnya ditingkat nasional, regional, dan internasional, dalam mencapai tujuannya; dan 6) Meringankan penderitaan sesama manusia apapun sebabnya dengan tidak membedakan agama, bangsa, suku bangsa, golongan, warna kulit, jenis kelamin dan bahasa.[89]

Visi utama BSMI adalah menjadi lembaga kemanusiaan nasional di Indonesia dan bekerjasama dengan lembaga kemanusiaan lain di tingkat nasional, regional dan internasional. Sedangkan misi utama BSMI di antaranya adalah: 1) Kemanusiaan dan Perdamaian; 2) Melindungi kehidupan akibat korban konflik dan situasi lain; 3) Mencegah penderitaan dengan meningkatkan dan menguatkan hukum-hukum kemanusiaan dan prinsip-prinsip kemanusiaan universal; 4) Memberikan pelayanan terbaik bagi kemanusiaan dan perdamaian; 5) Menjalin kerjasama dengan lembaga kemanusiaan dan lembaga lainnya ditingkat nasional, regional, dan internasional, dalam mencapai tujuannya.

Selain beberapa lembaga di atas, Lembaga Zakat Infaq dan Shadaqah Muhammadiyah (LAZISMU) kiranya penting pula dicatat sebagai LSM yang lahir dari rahim ormas Islam Muhammadiyah. Didirikan oleh PP Muhammadiyah pada tahun 2002—ditandai dengan penandatangan deklarasi oleh Prof. Dr. HA. Syafii Maarif, MA (Buya Syafii) dan selanjutnya dikukuhkan oleh Menteri Agama Republik Indonesia sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional melalui SK No. 457/21 November 2002—LAZISMU dikenal sebagai lembaga nirlaba tingkat nasional yang berkhidmat dalam pemberdayaan masyarakat melalui pendayagunaan secara produktif dana zakat, infaq, wakaf dan dana kedermawanan lainnya baik dari perseorangan, lembaga, perusahaan dan instansi lainnya.

Latar belakang berdirinya LAZISMU terdiri atas dua faktor. *Pertama,* fakta Indonesia yang berselimut dengan kemiskinan yang masih meluas, kebodohan dan indeks pembangunan manusia yang sangat rendah. Semuanya berakibat dan sekaligus disebabkan tatanan keadilan sosial yang lemah. *Kedua,* zakat diyakini mampu bersumbangsih dalam mendorong keadilan sosial, pembangunan manusia dan mampu mengentaskan kemiskinan. Sebagai negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia, Indonesia memiliki potensi zakat, infaq dan wakaf yang terbilang cukup tinggi. Namun, potensi yang ada belum dapat dikelola dan didayagunakan secara maksimal sehingga tidak memberi dampak yang signifikan bagi penyelesaian persoalan yang ada. Karena itu, berdirinya LAZISMU dimaksudkan sebagai institusi pengelola zakat dengan manajemen modern yang dapat menghantarkan zakat menjadi bagian dari penyelesai masalah sosial masyarakat yang terus berkembang. LAZISMU memiliki visi "Menjadi Lembaga Zakat Terpercaya" dengan misi utama: 1) Optimalisasi kualitas pengelolaan ZIS yang amanah, profesional dan transparan; 2) Optimalisasi pendayagunaan ZIS yang kreatif, inovatif dan produktif; dan 3) Optimalisasi pelayanan donatur.[90]

Lembaga Zakat Infaq dan Shadaqah Muhammadiyah (LAZISMU) kiranya penting pula dicatat sebagai LSM yang lahir dari rahim ormas Islam Muhammadiyah. Didirikan oleh PP Muhammadiyah pada tahun 2002. Dari kalangan Nahdlatul Ulama, muncul Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqoh Nahdlatul Ulama (LAZISNU) didirikan pada saat Muktamar NU ke 31 tahun 2004 di Solo.

Dari kalangan Nahdlatul Ulama, muncul Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqoh Nahdlatul Ulama (LAZISNU). Seperti halnya LAZISMU, LAZISNU juga menjadi lembaga Amil Zakat Nasional yang melancarkan agenda pemberdayaan masyarakat melalui pendayagunaan secara produktif dana zakat, infaq, wakaf dan dana kedermawanan lainnya baik dari perseorangan, lembaga, perusahaan dan instansi lainnya. Lembaga ini didirikan pada saat Muktamar NU ke 31 tahun 2004 di Solo. Prof. H. Fathurrahman Rauf dipercaya sebagai ketua pertama LAZISNU. Sementara pada Muktamar NU ke 32 tahun 2010 di Makassar, LAZISMU berada dibawah pimpinan Drs. KH. Masyhuri Malik.

Walaupun masih tergolong muda, LAZISNU telah berhasil memainkan perannya dengan sangat baik, khususnya dalam menghimpun dana filantropi dari masyarakat. Pada akhir September 2011, bertepatan pada Ramadhan 1432 H, total dana yang berhasil dikumpulkan dari masyarakat sebesar Rp 4,5 miliar. Sedangkan pada Desember 2011, jumlahnya meningkat menjadi Rp 5,4 miliar.[91] Hingga kini LAZISNU terus berupaya mengembangkan kapasitas kelembagaan melalui beberapa program unggulan, seperti: NuCare, NuPreneur, NuSkill, dan NuSmart.

Gerakan Pemberdayaan Masyarakat: Potret Kontemporer

Sejak kemunculannya pada awal tahun 1970-an, LSM di Indonesia sudah berupaya maksimal melancarkan beragam program dan kegiatan yang utamanya diarahkan pada agenda pemberdayaan masyarakat. Pada kisaran tahun 1970-an hingga awal tahun 1990-an, LSM tampak berhasil memainkan perannya. Di tengah kuatnya pengaruh pemerintah Orde Baru, LSM terbukti mampu tampil sebagai kelompok penekan dominasi negara dengan tidak meninggalkan masyarakat sebagai *starting point* gerakan. Namun, memasuki akhir tahun 1990-an, peta gerakan LSM berubah. LSM saat itu mulai limbung, digerogoti oleh faktor internal (konflik antar pengurus LSM) serta dihamtam oleh faktor eksternal (krisis ekonomi dan munculnya konflik sosial). Jadilah saat itu LSM kehilangan orientasi gerakan. Semua capaian yang berhasil ditorehkan LSM di masa-masa awal kemunculan, seperti hilang ditelan bumi seiring semakin kerasnya hantaman persoalan yang mereka hadapi. Dan kondisi tersebut besar kemungkinan masih terjadi hingga saat ini.

Terkait orientasi gerakan, jika memang tidak hilang maka setidaknya telah bergeser dari kerangka gerakan awal. Kasus pergeseran orientasi gerakan LSM, misalnya, dapat dilihat dari kasus LP3ES. Dengan nada kritis, Dawam Rahardjo pernah berujar bahwa LP3ES saat ini tidak lagi mempunyai roh gerakan. Karena tuntutan untuk tetap *survive*, LP3ES, menurutnya, tumbuh tidak ubahnya kembaga konsultan. Akibatnya, sepeti dirasakan saat ini, LP3ES tidak berani maju dengan pemikiran-pemikran baru. Lebih dari itu, LP3ES juga tidak mampu *leading* dalam pertarungan wacana sosial ekonomi kontemporer. Tentang ini, Dawam berujar:

> *"Menurut saya, hilangnya roh gerakan tersebut merupakan penyebab sangat signifikan terhadap kemunduran peran LP3ES. Berbeda dengan konsultan, roh gerakan mengandaikan orang-orang LP3ES berani tampil dan berbicara—sekalipun berbeda dengan mainstreem pemerintah—serta mewarisi cara pandang yang radikal. Karakter ini pernah dimiliki oleh LP3ES. Saya sendiri, misalnya, dulu sering disebut trouble shooter alias pendobrak dengan ide-ide radikal. Pun dengan kawan-kawan lain di LP3ES. Oleh karena itu, LP3ES bisa berkembang menjadi wadah pemikiran sosial ekonomi alternatif, mengimbangi kuatnya hegemoni negara waktu itu. Memang, untuk menjadi lembaga pioner, tidak bisa terjadi secara tiba-tiba. LP3ES perlu melakukan upaya-upaya yang serius dan sistemis. Dalam hal ini kepemimpinan merupakan faktor terpenting. Karena itu, pimpinan LP3ES haruslah seorang intelektual, bukan tukang atau orang-orang yang sekedar menjalani profesi. Tampaknya, orang-orang seperti itu mulai langka dari figur-figur LP3ES yang sekarang!"*[92]

Lebih jauh, Dawam Menjelaskan,

> *"Persoalan yang dihadapi LP3ES saat ini adalah bahwa pimpinan LP3ES tidak mampu merealisasikan ide-ide utama terkait pemberdayaan masyarakat. Buktinya, tidak ada program spesifik yang saat ini dilancarkan LP3ES yang secara khusus melakukan aksi pemberdayan masyarakat. LP3ES sekarang seperti mati suri dan tidak memiliki ide-ide segar memformulasikan gagasan seperti yang dicetuskan pimpinan LP3ES di masa awal. Karenanya, berhubung saya kembali ditunjuk untuk menjadi Pengurus LP3ES, saya ingin memulai lagi merealisasikan gagasan pemberdayaan masyarakat di Indonesia. "*[93]

Masih terkait pergeseran orientasi gerakan LP3ES, Zoemrotin Kasru Susilo, Mantan Ketua Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia, memberikan catatan menarik terkait LP3ES. Menurutnya:

> *"Terus terang saya kurang mengetahui apa sebenarnya kendala yang dihadapi oleh LP3ES pada tahun-tahun belakangan. Saya melihat LP3ES dalam melakukan aktivitasnya tampak kurang memperhatikan perkembangan yang terjadi di tengah masyarakat, khususnya perubahan-perubahan sosial, ekonomi, dan politik yang mengalir begitu cepat. LP3ES semestinya harus banyak melakukan advokasi untuk memengaruhi kebijakan ekonomi pemerintah yang secara konseptual kurang berorientasi kepada kaum lemah, aktivis pemberdayaan semacam itu agaknya luput atau kurang diperhatikan oleh LP3ES saat ini. Apa yang dilakukan oleh LP3ES sekarang tampak kurang jitu dalam mengatasi sekaligus memecahkan masalah kemasyarakatan. Pendekatan yang dilakukan cenderung konvensional. Karena itu, LP3ES perlu mengkaji kembali visi dan misinya. Dari situ barulah dapat disusun strategi yang seharusnya dilaksanakan."*[94]

Faktanya, persegeran orientasi gerakan LP3ES tidak hanya terjadi saat ini tapi sudah sejak beberapa dasawarsa yang lalu. Dr. Bisri Effendy, Peneliti LIPI yang juga pernah bergabung di LP3ES, memberikan ulasan yang menarik tentang hal ini. Pada sekitar tahun 1986 ketika ia terlibat sebagai tim evaluasi program LP3ES, khususnya terkait program pengembangan masyarakat di pesantren, ia menemukan fakta bahwa telah terjadi pergeseran orientasi gerakan LP3ES. Ia menjelaskan,

> *"Pada tahun-tahun awal pendiriannya, LP3ES fokus pada program swadaya masyarakat. Namun di tahun-tahun tersebut, tepatnya ketika LP3ES diberi bantuan pembiayaan oleh lembaga donor asal Swiss (SDC), LP3ES mulai menggeser orientasi gerakannya menjadi lebih terfokus pada ranah ekonomi praktis dan terlihat menghilangkan visi penguatan swadaya LP3ES yang sedari awal sudah menjadi visi bersama. Kasusnya, banyak santri pesantren (TPM) yang merupakan hasil binaan LP3ES, kala itu menjadi ibarat rentenir, menarik uang dari masyarakat. Mereka, dengan sistem yang diberlakukan LP3ES kala itu, menjadi tidak memiliki semangat untuk melakukan pengembangan masyarakat.*[95]

Jelas LP3ES bukan satu-satunya LSM yang terlihat mengalami pergeseran orientasi gerakan. P3M, misalnya, saat ini terlihat begitu terpaku pada aktivitas yang 'fiqh-*oriented*' dan cenderung melupakan misi awal dibentuknya lembaga

ini. Fenomena ini dirasakan, misalnya oleh M. Dawam Rahardjo, salah seorang pendiri P3M. Menurut Dawam,

> *"P3M didirikan sejatinya untuk melanjutkan kerja LP3ES yakni melakukan pemberdayaan masyarakat melalui jalur pesantren. Akan tetapi, seiring terjadinya NU-isasi (belakangan P3M menjadi basis gerakan kelompok NU dibawah pimpinan Masdar F Masudi), P3M melupakan khittahnya. Mereka lebih banyak melakukan program yang sangat fiqh-oriented dan tidak pernah lagi memfokuskan kerja mereka pada agenda pemberdayaan masyarakat melalui pesantren. "*[96]

Besar kemungkinan beberapa LSM lain juga mengalami nasib serupa. Tuntutan zaman menyebabkan mereka harus bergulat dengan realitas. Maka alih-alih tampil sebagai katalis pembaruan dalam kehidupan bermasyarakat dengan jalan memengaruhi berbagai kebijakan pembangunan, banyak LSM yang justru tenggelam dalam rutinitas harian yang tidak memiliki dampak nyata kepada masyarakat. Lebih jauh, banyak LSM yang dengan percaya diri menangani berbagai bidang yang sejatinya bukan fokus utama lembaga. Kasusnya bisa dilihat dari apa yang dilakukan oleh Lakpesdam NU.

Menurut Dr. Bisri Effendy, Peneliti LIPI yang juga aktivis Lakpesdam NU, dari segi orientasi gerakan Lakpesdam NU saat ini terlalu 'gegabah' menangani semua program. Akibatnya, program mereka saat ini agak campur baur, karena selain menangani bidang kebudayaan dan agama, di waktu yang sama mereka juga menangani bidang ekonomi. Secara kelembagaan, pilihan Lakpesdam NU jelas menjadi kelemahan dan justru akan menimbulkan dampak yang kurang baik secara organisasi. Alasannya sederhana, sumber daya manusia (SDM) yang ada dan dimiliki Lakpesdam NU nyatanya tidak mampu menangani banyaknya program yang mereka jalankan. Alasan lain, dengan pola kerja seperti itu, terlihat bahwa Lakpesdam NU tidak konsisten pada khittah awal.[97]

Kasus Lakpesdam NU besar kemungkinan dialami oleh banyak LSM lain di Indonesia. Dasar utama yang menyebabkan kelompok LSM melakukan hal tersebut adalah kenyataan bahwa mereka, dengan keterbatasan yang dimiliki, terkadang harus jeli melihat peluang aktivitas. Ini yang menjelaskan mengapa banyak LSM berani mengambil risiko menangani bidang pekerjaan yang sejatinya bukan fokus awal lembaga. Karena untuk bertahan, mereka jelas harus mengambil keputusan cepat dan secara sadar akan menanggung resiko dari apa yang dipilihnya. Apabila ditelisik lebih jauh, kondisi tersebut terjadi disebabkan karena persoalan klasik LSM yang akhirnya bermuara pada satu hal, ketergantungan dengan lembaga donor. Hal ini jelas perlu disorot jika hendak mengkaji potret terkini LSM di Indonesia.

Data yang ada menjelaskan bahwa banyak dari LSM, untuk tidak mengatakan semua, masih sulit melepaskan diri dari ketergantungannya dengan lembaga donor asing. Memang, pada banyak kasus, LSM di Indonesia seringkali muncul tidak secara spontan, melainkan didirikan karena adanya lembaga donor asing (LSM Internasional) yang memerlukan patner di tingkat nasional. Ketersediaan dana-dana asing (dan adanya program-program yang dianggap bermanfaat bagi organisasi lokal) sering dianggap sebagai alasan utama mengapa sebuah LSM didirikan.[98] Kasus pendirian LP3ES merupakan contoh sejarah terkait keterlibatan lembaga donor asing atas pendirian sebuah LSM di Indonesia. Saat itu FNS[99] diketahui menjadi mitra utama Bineksos yang akhirnya bersepakat mendirikan LP3ES. Tentu banyak lembaga donor lain yang juga berperan dalam proses penguatan LSM di Indonesia, semisal, The Ford Foundation,[100] The Asia Foundation (TAF),[101] TIFA,[102] Oxfam,[103] Hivos,[104] dan beberapa lembaga donor lain yang masih aktif memberikan bantuan keuangan kepada LSM di Indonesia hingga saat ini.

Atas keberadaan lembaga donor asing tersebut, pertanyaan yang mengemuka adalah seberapa besar kemungkinan LSM yang bergerak dalam agenda pemberdayaan masyarakat memahami kepentingan utama lembaga donor asing? Karena sangat mungkin lembaga donor asing tersebut akan membawa pengaruh politik tertentu dan memaksakannya ke dalam program yang mereka danai. Lebih jauh, seberapa mungkin LSM yang bergerak dalam agenda pemberdayaan masyarakat mengakhiri ketergantungannya kepada lembaga donor asing? Dua pertanyaan di atas setidaknya mampu merepresentasikan potret terkini LSM dan secara umum dalam gerakan pemberdayaan masyarakat di Indonesia.

P3M berupaya memotong rantai ketergantungannya dengan lembaga donor asing melalui penerbitan buku dan Jurnal Pesantren. Baik LP3ES maupun P3M meyakini bahwa melalui jalur penerbitan mereka dapat menjual buku dan jurnal yang pada perkembangannya akan mampu mendatangkan laba sehingga bisa membantu kekurangan finansial yang memang kerap menjadi penghambat produktivitas dan kreativitas LSM.

Sulit dibantah bahwa banyak LSM yang hingga saat ini tidak bisa melepaskan diri dari ketergantungannya dengan lembaga donor asing. Upaya memotong ketergantungan tersebut memang pernah dilakukan oleh kelompok LSM yang bergerak dalam agenda pemberdayaan masyarakat. LP3ES, misalnya, berupaya menjadi lebih mandiri dengan membentuk instutusi penerbitan, baik buku maupun Jurnal *Prisma*. Begitupun P3M yang meski tanpa koordinasi dengan LSM-LSM lain, berupaya memotong rantai ketergantungannya dengan lembaga donor asing melalui penerbitan buku dan Jurnal *Pesantren.* Baik LP3ES maupun P3M meyakini bahwa melalui jalur penerbitan mereka dapat menjual buku dan jurnal yang pada perkembangannya akan mampu mendatangkan laba sehingga bisa membantu kekurangan finansial yang memang kerap menjadi penghambat produktivitas dan kreativitas LSM.[105]

Namun persoalannya, beragam langkah tersebut dalam perjalanannya tidak banyak membawa hasil. Mereka tetap saja bergantung secara dominan atas bantuan lembaga dana asing. Mungkin, cara paling efektif memotong rantai ketergantungan LSM dengan lembaga donor asing adalah dengan tidak melakukannya sendiri-sendiri, seperti dilakukan LP3ES maupun P3M, tetapi

harus dilakukan bersama-sama oleh semua LSM. Namun sekali lagi, adakah niat LSM untuk melepaskan ketergantungannya terhadap lembaga donor dalam mengimplementasikan program-program mereka?

Pertanyaan sederhana terkait hal tersebut pernah diajukan Mansour Fakih. Mengambil contoh kasus LSM untuk pemberdayaan perempuan, Fakih secara tegas mempertanyakan apakah LSM-LSM yang menggulirkan isu gender itu distimulasi oleh adanya kesadaran kritis dan tranformatif untuk mengeliminasi diskriminasi terhadap perempuan ataukah semata-mata dipicu oleh orderan proyek dari lembaga donor?

Pertanyaan tersebut didasarkan pada tiga periode gerakan perempuan di Indonesia di mana periode pertama antara tahun 1975-1985, analisis gender masih dinilai tidak penting oleh berbagai kalangan, termasuk aktivis LSM. Periode dasawarsa kedua antara tahun 1985-1995 dikenal sebagai tahap pengenalan dan pemahaman dasar tentang apa yang dimaksud analisis gender dan mengapa gender menjadi masalah pembangunan. Banyak orang menganggap masa pengenalan analisis gender tersebut terkait erat dengan kuatnya kebijakan lembaga donor sehingga memunculkan sinisme sebagian orang terhadap program-program pemberdayaan perempuan yang dijalankan LSM.[106]

Fakih mensinyalir bahwa penerimaan isu-isu gender di kalangan LSM lebih merupakan formalitas belaka ketimbang kesadaran kritis karena ia menemukan banyaknya indikasi yang mengarah ke sana.[107] Indikasi itu misalnya, beberapa LSM terjebak menjadi lembaga kantoran dan hanya sibuk berkompetisi memenangkan sejumlah dana besar yang disediakan lembaga-lembaga donor.[108]Adalah kurang *fair* bila kita menggeneralisasi bahwa semua LSM yang berkecimpung dalam isu kesetaraan perempuan semata dipicu oleh tarikan proyek. Meski sulit dipungkiri, hal penting yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa lembaga donor internasional jelas memberi kontribusi penting bagi penguatan agenda pemberdayaan perempuan.

Kasus yang menimpa gerakan pemberdayaan perempuan di atas, sangat mungkin terjadi juga pada LSM lain yang memiliki visi yang sama, memberdayakan masyarakat. Lembaga donor asing pada akhirnya memang masih terlalu tanggung menghegemoni kelompok LSM. Dengan kekuatan finansial yang mereka miliki, lembaga donor asing seperti tak tersentuh melancarkan beragam agenda di Indonesia melalui tangan LSM. Menjadi semakin kokoh ketika faktanya, pemerintah yang sebenarnya juga memiliki kekuatan finansial, cenderung berada di posisi yang berseberangan dengan kelompok LSM. Kondisi inilah yang membuat banyak LSM hingga saat ini tidak bisa melepaskan diri dari ketergantungannya pada pendanaan pihak asing.

Belakangan, seiring posisi Indonesia yang sudah dianggap sebagai negara dengan tingkat kemajuan demokrasi yang stabil, lembaga-lembaga donor cenderung mempersedikit jumlah dana hibah dalam rangka penguatan demokratisasi—mereka saat ini lebih condong mengalihkan perhatian pada megaproyek global perang melawan terorisme—yang pada gilirannya memengaruhi dana untuk LSM di Indonesia. Namun, fakta tersebut nyatanya tidak menyurutkan animo beberapa LSM untuk tetap berjuang mendapatkan bantuan pendanaan dari lembaga donor asing, salah satu caranya dengan memperluas fokus program.

Langkah tersebut dilakukan, misalnya oleh LSAF, Paramadina dan LKIS. Jika sebelumnya mereka fokus pada ranah politik, penguatan demokrasi dan *civil society*, belakangan mereka mengambil tema pendidikan sebagai salah satu fokus yang ditawarkan kepada lembaga donor asing. Living Values Education (LVE)[109] merupakan contoh program yang sejauh ini berhasil membuat The Asia Foundation (TAF) memberikan bantuan pembiayaan kepada mereka.[110] Terhitung sejak tahun 2009, TAF dibawah koordinasi Budhy Munawar-Rachman, secara rutin mendukung pembiayaan kegiatan LVE ketiga lembaga tersebut. Fokus kegiatannya adalah pelatihan dan pendampingan LVE untuk guru dan dosen di sekolah, pesantren dan Perguruan Tinggi.[111] Kasus ini setidaknya semakin menegaskan betapa LSM hingga saat ini masih sulit melepaskan diri dari ketergantungannya pada pendanaan pihak asing.

Lembaga donor asing pada akhirnya memang masih terlalu tanggung menghegemoni kelompok LSM. Dengan kekuatan finansial yang mereka miliki, lembaga donor asing seperti tak tersentuh melancarkan beragam agenda di Indonesia melalui tangan LSM. Menjadi semakin kokoh ketika faktanya, pemerintah yang sebenarnya juga memiliki kekuatan finansial, cenderung berada di posisi yang berseberangan dengan kelompok LSM. Kondisi inilah yang membuat banyak LSM hingga saat ini tidak bisa melepaskan diri dari ketergantungannya pada pendanaan pihak asing.

Selain nasib ketergantungan LSM kepada lembaga donor asing, hal yang juga kiranya perlu dicatat terkait keberadaan LSM saat ini adalah tentang seberapa jauh LSM mampu menjaga radar gerakannya pada kelompok masyarakat yang dibela? Ambil contoh LSM yang bergerak dalam agenda pengembangan masyarakat melalui pesantren. Evaluasi yang telah dilakukan oleh mereka yang terlibat langsung dalam gerakan ini adalah bahwa dalam beberapa aspek, program pengembangan masyarakat oleh pesantren belum mencapai hasil yang memadai dibandingkan masalah-masalah mendesak yang dihadapi masyarakat di pedesaan kala itu. Tentang ini, Dr. Bisri Effendy menjelaskan beberapa kasus menarik yang ia temukan,

> *"Kasus pertama adalah tentang banyaknya santri pesantren (TPM) yang merupakan hasil binaan LP3ES, kala itu menjadi ibarat rentenir, menarik uang dari masyarakat. Mereka, dengan sistem yang diberlakukan LP3ES kala itu, menjadi tidak memiliki semangat untuk melakukan pengembangan masyarakat. Kasus kedua, perihal ide community development di pesantren, nyatanya tidak tuntas dan bahkan tidak terejawantahkan dengan baik di kalangan komunitas pesantren, utamanya kelompok kyai. Selain tidak tuntas melakukan sosialisasi, LP3ES juga tidak mampu mencegah penyimpangan orientasi program, seperti dapat dilihat dari kasus pertama. Di sini, tampak begitu lemah kontrol yang dilakukan*

LP3ES terhadap program yang dijalankannya. Akibatnya, program pengembangan masyarakat oleh pesantren yang dilakukan LP3ES belum mencapai hasil yang memadai dibandingkan masalah-masalah mendesak yang dihadapi masyarakat di pedesaan kala itu."[112]

Selain kasus LSM yang bergerak dalam agenda pengembangan masyarakat melalui pesantren di atas, pertanyaan serupa—seberapa jauh LSM mampu menjaga radar gerakannya pada kelompok masyarakat yang dibela?—dapat juga dilihat pada kasus LSM yang bergerak dalam ranah filantropi. Baik Dompet Dhuafa Republika, PKPU, BSMI, LAZISMU, LAZISNU dan lembaga filantropi lainnya, tentu saja dituntut untuk mampu menjaga radar gerakannya pada kelompok masyarakat yang dibela. Dengan pola yang dijalankan saat ini, kiranya penting bagi LSM yang bergerak dalam ranah filantopi untuk melakukan pelbagai bentuk terobosan baru, khususnya dari segi-segi manajerial. Dengan demikian, mereka diharapkan mampu tampil sebagai lembaga filantropi yang moderen dan profesional di Indonesia, yang selama ini masih sangat langka. Dalam hal ini, Dompet Dhuafa Republika, misalnya, diharapkan memberikan perhatian yang lebih fokus dan serius terhadap beasiswa, *empowerment,* ataupun juga membentuk sebuah *chair* di universitas, *professorship chair* tentang fikih filantropi di pascasarjana, dan sebagainya, yang selama ini terabaikan oleh lembaga-lembaga filantropi. Pemberian beasiswa dari dana filantropi bagi kalangan kurang mampu dan miskin ini sangat penting sebagai *social equity*. [113]

Demikianlah, bahwa sejauh ini LSM harus menjalani takdir keberlanjutan dan perubahan seperti juga dialami oleh setiap lembaga. Dengan kerangka fungsionalisme struktural,[114] misalnya, LSM untuk pemberdayaan masyarakat dipandang sebagai suatu sistem yang memiliki komponen-komponen, yakni pengurus lembaga, anggota, visi, misi dan orientasi gerakan, serta program dan kegiatan lembaga. Keempat komponen tersebut merupakan sub-sistem dan mempunyai fungsi masing-masing dan sekaligus berfungsi untuk keberlangsungan gerakan pemberdayaan masyarakat secara keseluruhan. Dengan prasyarat fungsional tersebut, gerakan pemberdayaan masyarakat yang dalam hal ini diinisiasi oleh LSM ke depan akan mampu memelihara keberlangsungan gerakannya meskipun berhadapan dengan berbagai tantangan dan hambatan, termasuk perubahan sosial-politik di Indonesia.

Penutup

Dengan kiprah yang telah diperankannya, gerakan pemberdayaan masyarakat melalui LSM sejatinya menjadi alternatif terbaik dalam konteks penguatan kapasitas masyarakat secara umum. Dalam konteks tersebut gerakan pemberdayaan masyarakat melalui LSM pada perkembangannya terlihat mampu memberikan pengaruh penting dalam kehidupan sosial-keagamaan dan politik masyarakat. Karena dipandang mampu berperan sangat strategis dalam kerangka transformasi sosial-politik di masa depan itulah, gerakan pemberdayaan masyarakat pada akhirnya memang harus dioptimalkan sedemikian rupa.

Persoalannya, banyak dari mereka sekarang kehilangan kredibilitas dan akuntabilitasnya di mata publik dan karenanya terlihat tidak mampu mengoptimalkan keberadaannya. Seperti telah dijelaskan di atas, selain karena adanya konflik internal yang berkepanjangan, banyak LSM kini sudah mengubah orientasi gerakan dan cenderung hanya mengikuti 'kepentingan' pemberi dana, dalam hal ini lembaga donor asing. Ditambah lagi, tidak ada upaya dari LSM untuk melakukan agenda pengembangan kapasitas kelembagaan.

Kondisi ini jelas perlu disikapi secara serius. Sudah waktunya bagi LSM secara keseluruhan untuk kembali mengkonsolidasikan diri, meluruskan orientasi awal gerakan, memperkokoh ranah kelembagaan dan memperkuat kapasitas SDM. Lebih jauh, menggalang kekuatan dengan kelompok dan organisasi *civil society* lebih luas, khususnya ormas sosial-keagamaan, jelas perlu dijadikan stretagi gerakan LSM saat ini. Selain akan menghilangkan kesan elitis kelompok LSM, strategi ini juga penting untuk membangun sebuah jaringan kelembagaan kelompok LSM yang bergerak dalam kerangka misi yang sama, pemberdayaan masyarakat.

Setyadi Sulaiman

Endnotes

1 Wawancara dengan Prof. Dr. Dawam Rahardjo, Cendekiawan Muslim, Dewan Pengurus LP3ES, di Jakarta, 04 April 2014.

2 Istilah NGO pertama kali muncul dalam Bab 10 Pasal 71 Piagam PBB dan merujuk pada organisasi non negara yang mempunyai kaitan dengan badan-badan PBB atau mitra organisasi ini ketika berinteraksi dengan organisasi non-pemerintah. Tahun 1968, PBB melalui ECOSOC membentuk Committee on NGO. Sejak itu, istilah NGO mulai digunakan oleh komunitas ienternasional. Di Indonesia, padanan dari istilah NGO adalah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang dimunculkan oleh lokakarya kerja sama terpadu pengembangan pedesaan yang diselenggarakan Sekretariat Bina Desa (SBD), 13-15 April 1978, di Ungaran, Jawa Tengah. Lihat Adi Suryadi Culia, Rekonstruksi Civil Society: Wacana dan Aksi Ornop di Indonesia, (Jakarta: LP3ES, 2006), hal.63-65.

3 Krisis ekonomi terparah yang dialami Indonesia berlangsung dari tahun 1959 hingga 1966. Pada tahun 1965, inflasi Indonesia mencapai 500 persen dan harga beras naik hingga 900 persen. Bahkan defisit anggaran belanja tahun itu mencapai 300 persen dari pemasukan. Sementara tahun berikutnya inflasi Indonesia mencapai 650 persen per tahun 1966. Hal ini terutama disebabkan oleh kurangnya perhatian pemerintah Sukarno terhadap pembangunan ekonomi dan lebih mengutamakan pembangunan politik. Kala itu, politik dijadikan panglima dan pembangunan ekonomi disubordinasikan pada pembangunan politik. Ditambah lagi, Sukarno selaku Presiden begitu sering terlibat dalam berbagai aktivitas luar negeri, seperti konfrontasi dengan Malaysia. Tentang ulasan krisis ekonomi Orde Lama, lihat Mubyarto, *Sistem dan Moral Ekonomi Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hal.9-10. Lihat juga, Tim Kompas, *Warisan (daripada) Soeharto* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2008), hal.85.

4 Krisis politik bermuara utamanya pada percobaan kudeta diiringi dengan konflik berdarah, dikenal sebagai Gerakan 30 September (G-30-S), yang tampak sebagai kemelut nan kusut tanpa kepaduan. Alih-alih kejelasan fakta, masyarakat hingga kini tetap disuguhkan kekaburan berita perihal apa yang terjadi saat itu, mengapa itu terjadi dan siapa sebenarnya yang bertanggung jawab atas tragedi tersebut. Terkait ulasan atas tragedi ini, lihat misalnya, John Hughes, *Indonesian Upheaval* (New York: David McKay, 1967), Nugroho Notosusanto dan Ismail Saleh, *The Coup Attempt of the "September 30th Movement" in Indonesia* (Jakarta: n.p., 1967), B.R. O'G Anderson dan Ruth T. McVey, A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971), John Roosa, *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup d'État in Indonesia* (Madison: University of Wisconsin Press, 2006), Helen Louise Hunter, *Sukarno and the Indonesian Coup: The Untold Story* (Westport, CT: Praeger Security International, 2007).

5 Mohtar Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, (Jakarta: LP3ES, 1989), hal. 23.

6 Penting dicatat dalam hal ini adalah peran dari lima tokoh Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia yang dalam perjalanannya didaulat menjadi penasehat ekonomi Suharto di sekitar tahun 1966, tidak lama setelah Gerakan PKI selesai. Tahun berikutnya, ketika Suharto mulai merealisasikan agenda pembangunan, empat dari lima penasehat ekonomi Suharto itu dipercaya untuk menjadi menteri dan empat orang orang ahli ekonomi lagi memegang beberapa *portofolio.* Dari ide-ide ahli ekonomi itulah muncul konsep "pembangunan" yang pada perkembangannya menjadi jargon utama pemerintahan Orde Baru. Lihat, Fachry Ali & Bahtiar Effeny, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru,* (Bandung; Misan, 1986), hal. 105.

7 Lihat Dewi Fortuna Anwar, "Format Politik Orde Baru dan Agenda Pengembangan Demokrasi Politik", dalam, Syarofin Arba (Ed.), *Demitologisasi Politik Indonesia*: *Mengusung Elitisme dalam Orde Baru*, (Jakarta: PT Pustaka CIDESINDO, 1998), hal. 3-4

8 Dalam hal ini strategi pemerintah dituangkan dalam bentuk Repelita (Rencana Pembangunan Lima Tahun). Adapun Bappenas (Badan Perencanaan Pembangunan Nasional) pada perkembangannya menjadi lembaga yang berperan penting dalam merumuskan ide-ide pembangunan pemerintah Orde Baru. Lihat, Mustopadidjaja AR,

dkk (ed.), *Bappenas dalam Sejarah Perencanaan Pembangunan Indonesia 1945-2025*, (Jakarta: LP3ES, 2012). Lihat juga Keputusan Presiden Republik Indonesia, Nomor 319 Tahun 1968 tentang Rentjana Pembangunan Lima Tahun, Departemen Penerangan RI, *Rentjana Pembangunan Lima Tahun, 1969/70-1973-74* (Jakarta: Departemen Penerangan RI, 1969).

9 M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim,* (Bandung: Mizan, 1993), hal. 321-322. Lihat juga, Ali Moertopo, *Strategi Pembangunan Nasional*, (Jakarta: CSIS, 1982), Sumitro Djojohadikusumo, *Indonesia dalam Perkembangan Dunia; Kini dan Masa Datang*, (Jakarta: LP3ES, 1976)

10 Aswab Mahasin, "Marhaban", *Prisma*, No. Ekstra, Tahun XIII, 1984, hal.2.

11 Kajian mengenai kelas menengah Indonesia, khususnya kelas menengah santri, pernah diulas dalam majalah *Prisma* edisi Februari 1984. Pada edisi tersebut dikaji secara mendalam perihal struktur sosial Indonesia yang berporos pada kelas menengah. Lihat Aswab Mahasin, "Kelas Menengah Santri: Pandangan dari Dalam," dalam Tanter dan Young, ed., *Politik Kelas Menengah Indonesia*, terj. Nur Iman Subono, dkk., (Jakarta: LP3ES, 1996), hal. 153-158. Lihat juga, M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), khususnya bab II, "Munculnya Kelas Menengah Santri Baru", hal. 109-142, Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia,…..* hal. 330.

12 Mahasin, "Kelas Menengah Santri,…..hal. 153-158.

13 Pada tahun 1987 buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh sebuah kelompok studi di Ciputat. Lihat, Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim,* terj. Ahmadie Thaha (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987).

14 Kamal Hassan, "*Modernisasi Indonesia,…*hal. 19-29. Lihat juga, Muhammad Kamal Hassan, "Muslim Ideological Responses to the Issue of Modernization in Indonesia," dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Shiddique, dan Yasmin Hussain, ed., *Reading on Islam in Southeast Asia* (Singapore, Institute of Southest Asian Studies, 1985), hal. 362-365.

15 Kamal Hassan, "Muslim Ideological Responses,……hal. 366-371..

16 Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia,……* hal. 325.

17 Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 113-115. Parmusi didirikan pada 20 Februari 1968, di bawah pimpinan Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun, dua aktivis Muhammadiyah, dan kemudian digantikan oleh M.S. Mintaredja pada 1970, melalui kudeta John Jaelani Naro, salah seorang ketua partai yang mempunyai hubungan dekat dengan Ali Murtopo. Pada Pemilu 1971, Parmusi hanya memperoleh 9,3% suara.

18 Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia*,…. hal. 325-326. Pandangan ini dibawakan oleh mantan pimpinan HMI tahun 1950-an dan dari Angkatan 1966. Mereka itu diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Bintoro Tjokroamijoyo, Deliar Noer, Barli Halim, Madjid Ibrahim, Zainul Yasni, Omar Tusin, Bustanul Arifin, dan Hariry Hadi.

19 Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia*,…. hal. 326.

20 Dibentuk pada tanggal 7 Juli 1970, Bineksos dihadirkan seiring adanya kemungkinan kerjasama dengan lembaga Jerman FNS (Friedrich Naumann Stiftung) yang kala itu memerlukan organisasi berbadan hukum di Indonesia sebagai *counterpart*. Maka setelah FNS memiliki *counterpart* bernama Bineksos, disepakatilah pendirian LP3ES pada 19 Agustus 1971 yang selanjutnya dikukuhkan melalui Keputusan Menteri Kehakiman Nomor. Y.A. 5/36/12, 22 Januari 1973. Guna memperkokoh posisinya sebagai LSM, LP3ES selanjutnya mendaftarkan diri secara organisasi di Direktorat Jenderal Sosial Politik, Departemen Dalam Negeri pada 26 September 1996.

21 Setelah Nono Anwar Makarim, beberapa nama tercatat pernah dipercaya sebagai direktur LP3ES, di antaranya: Tawang Alun, M. Dawam Rahardjo, Aswab Mahasin, dan Enceng Sobirin.

22 Tim LP3ES, "Kilas Balik Perjalanan LP3ES", dalam *LP3ES: Kenangan 35 Tahun*, (Jakarta: LP3ES, 2006), hal. xi-xiv.

23 Sejak awal berdirinya, LP3ES telah menerbitkan puluhan buku teks dan buku-buku umum (general readings) untuk kalangan mahasiswa dan perguruan tinggi, yang beberapa di antaranya telah dijadikan semacam bahan bacaan wajib di berbagai fakultas dan universitas serta lembaga-lembaga pendidikan tinggi lainnya. Lebih jauh terkait ragam buku yang diterbitkan oleh LP3ES, lihat Tim LP3ES, "Penerbitan Buku LP3ES: Uraian Sebuah Citra," dalam, *LP3ES: Kenangan 35 Tahun*,….hal. 24-42.

24 Ismid Hadad, "Masa Awal Bersama LP3ES",…… hal. 47.

25 Tim LP3ES, "Profil Program LP3ES", dalam *LP3ES: Kenangan 35 Tahun*,hal.1-24.

26 Lebih jauh terkait jurnal *Prisma*, lihat Tim LP3ES, "Prisma: Pasang Surut Sebuah Majalah Akademis," dalam, *LP3ES: Kenangan 35 Tahun*,….hal. 98-108.

27 Ulasan komprehensif terkait jurnal *Prisma* oleh Onghokham, lihat Onghokham, "Potret Cendekiawan Indonesia Sebagaimana Terekam dalam Prisma*", Prisma,* November 1980, hal. 57-68.

28 Tentu, jumlah mereka yang terlibat diskusi setiap hari Rabu itu jauh lebih banyak dari daftar nama di atas. Ison Basuni, Iqbal Abdurrauf Saimima, Irchamni Sulaiman, Amin Aziz, adalah beberapa contoh lainnya.

29 Wawancara dengan Prof. Dr. Azyumardi Azra, Cendekiawan Muslim & Pendiri HP2M, di Jakarta, 13 Maret 2014. Lihat juga, Bahtiar Effendy, "Pengantar" dalam, M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi* (Jakarta: LSAF, 1999), hal. viii-ix.

30 Foto diambil dari Ahmad Gaus A. F., *Sang Pelintas Batas: Biografi Djohan Effendi,* (Jakarta:ICRP-Kompas, 2009), hal.153.

31 Serangkaian riset dan studi kebijakan yang dilakukan LSP beberapa di antaranya diterbitkan dalam bentuk buku, seperti, misalnya: Sritua Arief, *Indonesia, Pertumbuhan Ekonomi: Disparitas Pendapatan dan Kemiskinan Massal*, (Jakarta: LSP, 1978), Sritua Arief dan Adi Sasono, *Indonesia, Ketergantungan dan Keterbelakangan*, (Jakarta: LSP, 1981).

32 P. Elridge, *Non-Goverment Organizations and Democratic Participation in Indonesia*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), hal.74-75. Lihat juga, P. Elridge, "Development, Democracy and Non-Goverment Organizations in Indonesia," *Asian Journal of Political Science*, Vol. 4, No.1, hal.17-35.

33 Adi Sasono dikenal sebagai tokoh yang sangat aktif di ICMI, sebuah forum yang dibentuk pada tanggal 7 Desember 1990 atas prakarsa tokoh-tokoh seperti Imaduddin Abdurrahim, M. Dawam Rahardjo dan Syafi'i Anwar. Prof. B.J. Habibie yang kala itu menjabat sebagai Menristek RI dipercaya sebagai Ketua Umum ICMI yang pertama. Sejak tahun 2001 hingga 2005, Adi Sasono ditunjuk sebagai Ketua Umum ICMI. Terkait uraian analisis perihal ICMI, lihat misalnya, Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class" *Indonesia*, Vol.56 (October 1993), 1-36. Lihat juga, Azyumardi Azra, "Muslim Leadership in Contemporary Indonesia" dalam *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Jakarta: Solstice, TAF, & ICIP, 2006), hal.199-208.

34 Wawancara dengan Prof. Dr. Azyumardi Azra, Cendekiawan Muslim & Pendiri HP2M, di Jakarta, 13 Maret 2014

35 Beberapa hasil riset HP2M selanjutnya dikompilasi menjadi buku. Lihat Hadimulyo, dkk, *Bekerja dengan Masyarakat Lapisan Bawah: Sebuah Pengantar Riset Partisipatif* (Jakarta: HP2M, 1988).

36 Wawancara dengan Hadimulyo, Pendiri HP2M, di Pamulang, 29 Maret 2014

37 Wawancara dengan Prof. Dr. Azyumardi Azra, Cendekiawan Muslim & Pendiri HP2M, di Jakarta, 13 Maret 2014

38 Terkait ide-ide Dawam tentang pembangunan dalam berbagai aspek, lihat M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Politik Pembangunan,* (Jakarta: LSAF, 2012). Terkait *concern* Dawam atas pesantren, di awal tahun 1970-an ia menulis laporan yang cukup komprehensif sebagai bagian dari program pengembangan pesantren LP3ES. Lihat M. Dawam Rahadjo, "Kyai, Pesantren dan Desa, Suatu Gambaran Awal" *Prisma*, Vol II, No. 4, Agustus 1973.

39 Ismid Hadad, "Masa Awal Bersama LP3ES",…… hal. 52.

40 Wawancara dengan Prof. Dr. Dawam Rahardjo, Cendekiawan Muslim, Dewan Pengurus LP3ES, di Jakarta, 04 April 2014.

41 Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* (LKiS: Yogyakarta, 1999), hal. 237
42 Wawancara dengan Prof. Dr. Taufik Abdullah, Sejarawan LIPI & Mantan Pengurus LP3ES, di Jakarta, 13 Maret 2014
43 Ismid Hadad, "Masa Awal Bersama LP3ES",..... hal. 51.
44 Ismid Hadad, "Masa Awal Bersama LP3ES",..... hal. 52.
45 Van Bruinessen, "*NU, Tradisi, Relasi Kuasa*,..... hal. 241
46 Van Bruinessen, "*NU, Tradisi, Relasi Kuasa*,..... hal. 246
47 Melihat komposisi pendirinya, terlihat bahwa LSM ini berupaya menyatukan intelektual muslim dari LSP (Adi Sasono), LP3ES (Dawam Rahardjo dan Utomo Dananjaya), NU (KH. Yusuf Hasyim, KH. Sahal Mahfuzd, KH. Abdurrahman Wahid), Djohan Effendi, KH. Ali Yafie, Masdar F. Mas'udi dan Tuti Alawiyah. Dari beragamnya para tokoh pendiri P3M menggambarkan bahwa P3M merupakan organisasi yang akan bergerak di banyak bidang. Selain itu P3M juga merupakan organisasi yang secara kultur didukung oleh banyak kalangan. Lihat Yudi Latif*, Inteleginsia Muslim*, (Bandung: Mizan, 2000), hal. 565.
48 Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer" dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (CSIS: Jakarta, 2007), hal. 219-220.
49 Asep Gunawan (ed.), *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999), hal. 103.
50 Dikutip dari, http://lakpesdam.org/ (Diakses pada 1 Maret 2014)
51 Mahrus El-Mawa, M. Imdadun Rahmat, Izzuddin Washil, *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM: Memberdayakan Warga NU* (Jakarta: LAKPESDAM NU, 2005), hal.69.
52 El-Mawa, dkk, *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*,....hal.80.
53 El-Mawa, dkk, *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*,....hal.111-2.
54 El-Mawa, dkk, *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*,....hal.161.
55 El-Mawa, dkk, *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*,....hal.181-2.
56 Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, J.H. Lamardy (ed.), *Demi Toleransi Demi Pluralisme* (Paramadina, Jakarta, 2007), hal. 215
57 Beberapa buku yang sejauh ini telah diterbitkan oleh LSAF, di antaranya: *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam; 70 Tahun Harun Nasution* (1989), M. Deden Ridwan dan Dewi Nurjulianti (Penyunting), *Pembangunan Masyarakat Madani dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia; sebuah laporan hasil Penelitian dan Seminar* (1999), Asep Gunawan dan Dewi Nurjulianti (Penyunting), *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society; Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Berbasis Keagamaan* (1999), M. Deden Ridwan dan Asep Gunawan (Editor), *Membangun Indonesia Baru; Menabur Gagasan Demokrasi di Kalangan Kelas Menengah Bisnis* (1999), Arief Subhan (Penyunting), *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi* (1999), M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi* (1999), M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Budaya* (2002), Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam; Sukularisme, LIberalisme dan Pluralisme Paradigma Islam Indonesia* (2010), Tantowi Anwari dan Evi Rahmawati (Editor), *Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia* (2011), M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Politik Pembangunan* (2012), M. Dawam Rahardjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam* (2012).
58 Lihat http://www.lsaf.or.id/index.php/program/divisi-pendidikan-dan-pengembangan-masyarakat
59 Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholis Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*, (Jakarta: Kompas, 2010), hal. 148.
60 Tim Penyusun, *Dua Dasawarsa untuk Perubahan: 20 Tahun Paramadina*, (Jakarta: Paramadina, 2006), hal. 9.
61 Tim Penyusun, *Dua Dasawarsa untuk Perubahan*,..... hal. 4

62 Kegiatan KKA pertama kali diadakan pada bulan Oktober 1986. Beberapa materi yang disampaikan oleh Cak Nur dalam KKA selanjutnya dibukukan oleh Yayasan Paramadina. Lihat, Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan,* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).

63 Tim Penyusun, *Dua Dasawarsa untuk Perubahan*,…… hal. 17

64 Tim Penyusun, *Dua Dasawarsa untuk Perubahan*,…… hal. 21

65 Beberapa data terkait lembaga ini disarikan dari, Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam, Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme,* (Jakarta: LSAF, Paramadina, 2010), hal.132-138.

66 Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectu 'Ulama': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought, *Studia Islamika*, Vol.4, No. 1, 1997, hal. 55.

67 Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", dalam Jurnal *"Tashwirul Afkar",* Edisi No. 10 Tahun 2001, hal. 14. Lebih lengkap lihat, Hairus Salim dan Muhammad Ridwan (Ed.), *Kultur Hibrida, Anak Muda di Jalur Klultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

68 Ken Miichi, "Kiri Islam, Jaringan Intelektual dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal", dalam Jurnal *"Tashwirul Afkar",* Edisi No. 10 Tahun 2001

69 Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LkiS".

70 Dikutip dari, http://www.lkis.or.id/ (Diakses pada 1 Maret 2014)

71 Mohamad Ali, *Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer*,..... hal. 229.

72 Beberapa buku yang diterbitkan oleh LKIS, di antaranya adalah *Kiri Islam Hassan Hanafi* karya Kazou Shimogaki, *Dekonstruksi Syariah* karya Abdullah-i Ahmed An-Na'im, *Islam dan Pembebasan* karya Asghar Ali Engineer, *Masyarakat Tak Bernegara* karya Abdel Wahab el-Affendi, *Wahyu dan Revolusi* karya Ziaul Haque, *Tekstualitas al-Qur'an* karya Nasr Hamid Abu Zayd, *Post Tradisionalisme Islam* karya Mohammad Abid al-Jabiri, *Arus Balik Syariah,* karya Mahmud Muhammad Thaha, *Islam dan Demokrasi* karya Fatima Mernissi dan karya-karya Mohamad Arkoun.

73 Lihat Q.s al-Baqarah (2): 223; yang secara harfiah diterjemahkan sebagai berikut: Istri-istrimu adalah ladang tempat kamu bercocok tanam maka datangilah ladang tempat bercocok tanam itu bagaimana saja kamu menghendaki." Dalam bahasa para demagog Islam (da'i), fungsi perempuan diidentikkan sebagai *manak*, *macak* dan *masak* (melahirkan, berhias dan memasak). Atau, berawal dari kasur, menuju sumur dan dapur.

74 Masdar F. Mas'udi, *Islam & Women's Reproductive Rights* (Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2002), hal. vii. Lebih jauh lihat Asep Gunawan & Dewi Nurjulianti, *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society* (Jakarta: LSAF, 1999), hal. 94-95.

75 Syafiq Hasyim, salah satu staf program Fiqh al-Nisa untuk penguatan Hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam di P3M, menjelaskan bahwa apa yang dilakukan oleh P3M kala itu adalah bentuk upaya mendekatkan kelompok perempuan di satu sisi dengan pesantren di sisi lain. Hal ini wajar karena faktanya masyarakat masih memiliki perspektif yang kuat bahwa pesantren adalah *habitus* laki-laki. Alasan inilah yang membuat P3M sejak tahun 1996 mulai menyentuh isu-isu pengembangan wacana Islam dan perempuan di lingkungan pesantren. Pada perkembangannya, program gender di P3M ini menghasilkan sebuah buku pertama di Indonesia mengenai Islam dan gender yang ditulis oleh Masdar F. Mas'udi, dan telah mempengaruhi juga wacana Islam dan Gender di Malaysia, yakni Masdar F. Mas'udi, *Islam & Women's Reproductive Rights* (Kuala Lumpur: Sister in Islam, 2002). Lihat, Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*,(Depok: Katakita, 2010), hal.331-332.

76 Beberapa lembaga lain tercatat turut melaksanakan program yang hampir mirip dengan P3M, seperti yang dilakukan oleh LKPSM dan Yayasan Kesejahteraan Fatayat, Yogyakarta. Lihat, Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme* ,.....hal.333.

77 Nama **"**Rahima**"** sendiri diambil karena terinspirasi oleh 2 hal. Yaitu berasal kata dari "rahim" perempuan, sebuah tempat dimana sebuah entitas kehidupan dimulai, dan diambil salah satu nama Tuhan yang indah (al asma-ul husna) yakni "ar rahman dan ar rahiim"**.** Yang berarti Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Dengan demikian "rahima" dimaknai sebagai upaya untuk merayakan kehidupan dengan semangat welas asih. Tentang profil lengkap Rahima, lihat website resmi Rahima, dalam http://www.rahima.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=343

78 http://www.rahima.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=343

79 lihat website resmi Puanamalhayati, http://puanamalhayati.or.id/

80 Kajian menarik terkait perkembangan gerakan filantropi di Indonesia telah dilakukan oleh beberapa akademisi asal Indonesia. Beberapa di antaranya dilakukan oleh sarjana Islam asal UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Lihat misalnya, Amelia Fauzia, *Faith and the State A History of Islamic* Philanthropy *in Indonesia* (Leiden ; Boston, [Mass.] : Brill, 2013)

81 Lihat, Andi Agung Prihatna, "Filantropi dan Keadilan Sosial di Indonesia," dalam, Chaider S. Bamualim & Irfan Abubakar, *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta & Ford Foundation, 2005), hal. 13-21.

82 Dikutip dari http://pusat.baznas.go.id/foz/ (Diakses pada 1 Maret 2014)

83 Dikutip dari http://www.dompetdhuafa.org/profil/sejarah/(Diakses pada 1 Maret 2014)

84 Dikutip dari http://www.dompetdhuafa.org/profil/visi-misi/(Diakses pada 1 Maret 2014)

85 Chaider S. Bamualim & Tuti A. Najib, "PKPU: Fenomena *Educated Urban Muslim* dan Revitalisasi Filantropi," dalam, Bamualim & Irfan Abubakar, *Revitalisasi Filantropi Islam,* hal. 176-77.

86 Dikutip dari http://www.pkpu.or.id/about-us/history/(Diakses pada 1 Maret 2014)

87 Dikutip dari http://www.pkpu.or.id/about-us/history/(Diakses pada 1 Maret 2014)

88 http://bsmi.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=9&lang=en

89 http://bsmi.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=10&lang=en

90 Dikutip dari http://lazismu.org/index.php/profil/ (Diakses pada 1 Maret 2014)

91 "Lazis-NU Targetkan Rp. 30 Miliar", *Republika online*.

92 M. Dawam Rahadjo, "LP3ES Butuh Figur Intelektual" dalam, *LP3ES: Kenangan 35 Tahun*,….hal. 134.

93 Wawancara dengan Prof. Dr. Dawam Rahardjo, Cendekiawan Muslim, Dewan Pengurus LP3ES, di Jakarta, 04 April 2014.

94 Zoemrotin Kasru Susilo, "LP3ES Kurang Melihat Perkembangan Masyarakat" dalam, *LP3ES: Kenangan 35 Tahun*,….hal. 152.

95 Wawancara dengan Dr. Bisri Effendy, Peneliti Senior LIPI, Mantan Pengurus Lakpesdam NU, di Jakarta, 13 Maret 2014.

96 Wawancara dengan Prof. Dr. Dawam Rahardjo, Cendekiawan Muslim, Dewan Pengurus LP3ES, di Jakarta, 04 April 2014.

97 Wawancara dengan Dr. Bisri Effendy, Peneliti Senior LIPI, Mantan Pengurus Lakpesdam NU, di Jakarta, 13 Maret 2014.

98 Martin van Bruinessen, 'Kata Pengantar', dalam Hilman Latief, *Melayani umat: filantropi Islam dan ideologi kesejahteraan kaum modernis* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2010), hal.xiii.

99 Di Indonesia, FNS memulai kegiatannya pada tahun 1969 dan dengan memulai kerjasama resminya dengan Pemerintah Indonesia sejak 26 April 1971. Dalam kurun waktu lebih dari 40 tahun, FNS telah membantu pengembangan sosial ekonomi rakyat Indonesia melalui serangkaian program, mulai dari riset ekonomi dan kebijakan ekonomi yang berkelanjutan, hingga pemberdayaan ekonomi pesantren serta penguatan partisipasi masyarakat dalam pembuatan kebijakan publik. Terutama sejak 1998, FNS Indonesia telah menjalankan berbagai kegiatan untuk mendukung proses demokratisasi dan pembangunan sosial-

ekonomi di Indonesia. Cakupan isu yang ditangani antara lain ialah demokratisasi, *good governance,* reformasi di bidang hukum, perlindungan hak azasi manusia, pencegahan dan resolusi konflik, reformasi sektor keamanan, dukungan kepada media yang bebas dan berimbang, serta isu-isu sosial, ketenagakerjaan dan gender. Lihat Official Website of FNS, http://www.en.freiheit.org/

100 The Ford Foundation menjadi lembaga donor asing lain yang juga perlu dicatat disini. Di Indonesia, The Ford Foundation memulai aktivitasnya pada tahun 1953 dengan mengambil Ibukota Jakarta sebagai basis pergerakan. Seperti halnya The Asia Foundation, The Ford Foundation juga bergerak pada ranah penguatan *civil society* di Indonesia dengan komitmen dasar, pengembangan ekonomi masyarakat. Lebih jauh, The Ford Foundation juga berupaya mendorong tercapainya agenda promosi toleransi, social equity dan environmental sustainability. Jika diklasifikasikan, The Ford Foundation sejauh ini berupaya mendukung kegiatan-kegiatan di enam sektor kunci: 1) Filantrofi; 2) Lingkungan Hidup dan Pembangunan; 3) Media, Seni dan Budaya; 4) Pendidikan dan Beasiswa; 5) Seksualitas dan Kesehatan Reproduksi; dan 6) Tata Pemerintahan dan Masyarakat Sipil. Lihat Official Website of The Ford Foundation, http://www.fordfoundation.org/regions/indonesia

101 The Asia Foundation (TAF) yang mulai membuka program di Indonesia sejak 1955. Mitra kerjasama TAF adalah lembaga-lembaga pemerintah dan LSM. Secara umum, TAF bergerak pada bidang 1) Efektifitas dan akuntabilitas pembangunan yang dijalankan institusi pemerintaha pusat dan daerah; 2) Mendukung upaya-upaya *civil society* dalam memecahkan problem-problem nasional seperti pelanggaran HAM, hubungan antaragama dan konflik etnis dan ketidakadilan gender; 3) Mendorong kebijakan yang efektif yang didesain untuk mempercepat pertumbuhan ekonomi. Lihat Official Website of The Asia Foundation, *http://asiafoundation.org/*

102 Yayasan Tifa adalah organisasi pemberi hibah yang bekerja untuk mempromosikan masyarakat terbuka, dengan berperan aktif menguatkan masyarakat sipil di Indonesia. Yayasan yang didirikan pada akhir tahun 2000 ini terus mempertajam fokusnya untuk mengawal proses demokrasi di Indonesia. Setelah mendorong transisi demokrasi dan konsolidasi demokrasi di tahun-tahun sebelumnya, sejak tahun 2012 Tifa berdedikasi memajukan demokrasi yang berkualitas di Indonesia. Visi Yayasan Tifa adalah sebuah komunitas dimana penduduk, pemerintah, dan sector bisnis mendukung hak-hak individu khususnya hak dan pandangan kaum perempuan, minoritas dan kelompok marjinal lainnya, serta mendukung dan memupuk solidaritas dan tata pemerintahan yang baik. Misi Yayasan Tifa adalah memperjuangkan masyarakat terbuka di Indonesia yang menghormati keragaman serta menjunjung tinggi penegakan hukum, keadilan dan persamaan. Lihat Official Website TIFA, http://www.tifafoundation.org/about-us/visi-misi/

103 Sejak tahun 1942, Oxfam mulai melakukan kegiatan. Pada tahun 1943 Oxfam terdaftar sebagai organisasi charity di Oxford. Ia dikenal sebagai organisasi yang leading untuk memerangi kelaparan di Eropa dan Afrika. Pada tahun 1961, Oxfam membuka kantor di Afrika Selatan. Pada tahun 1964 Oxfam memasarkan kerajinan dengan prinsip fair trade. Ini sebenarnya merupakan kampanye menolak perdagangan bebas (*free trade*). Di Indonesia, Oxfam beberapa kali membantu pendanaan untuk program penguatan gender di Indonesia. Terkait isu gender, Oxfam adalah lembaga yang menolak keras pendekatan WID karena dipandang sebagai bentuk manipulasi kaum developmentalis terhadap isu gender. Di atas semuanya, Oxfam sejauh ini sangat konsisten mereposisi dirinya sebagai *green peace* untuk isu-isu ekonomi, sosial, dan budaya. Lihat, "Merumuskan Islam Berorientasi Perempuan: Pemikiran dan Agenda Muslim Feminis," dalam Jajat Burhanuddin & Oman Fathurahman, *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hal. 128. Lebih jauh terkait profil OxfamTop of Form Bottom of Form, lihat Official Website Oxfam, http://www.oxfam.org/.

104 Hivos yang didirikan pada tahun 1968, adalah sebuah organisasi pembangunan nirlaba non-pemerintah yang terinspirasi oleh nilai-nilai humanis. Bersama dengan lebih dari 800 organisasi mitra di lebih dari 30 negara di seluruh dunia, 170 anggota staf dan 13 kantor

termasuk 2 di Indonesia, Hivos berupaya untuk berkontribusi demi tercapainya dunia yang adil, bebas dan berkelanjutan. Hivos berkomitmen kepada masyarakat miskin dan marjinal di Afrika, Asia dan Amerika Latin. Pemberdayaan perempuan merupakan fokus penting dalam semua program Hivos. Di Indonesia, Hivos, misalnya pernah membiayai program-program P3M dari tahun 1996 hingga 2000. Mulai tahun 2010-an, Hivos memberikan bantuan pendanaan ke Paramadina. Lihat Official Website Hivos, http://www.hivos.org/.

105 Asep Gunawan dan Dewi Nurjuliyanti, *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi Ormas Berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999), hal. 101.

106 Burhanuddin & Oman Fathurahman, *Tentang Perempuan Islam*,.....hal. 131-132.

107 Mansour Faqih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1999), hal. 161.

108 Mandy Macdonald, Ellen Sprenger, dan Ireen Dubel, *Gender dan Perubahan Organisasi*, Omi Intan Naomi (terj.) (Yogyakarta: Insist Press, 1997), hal. 218.

109 Living Values Education pertama kali diperkenalkan di Indonesia pada tahun 2002. Pada awalnya, aktivitas Living Values Education diinisiasi secara personal oleh beberapa trainer yang telah mengikuti pelatihan bersama LVE Internasional. Berbagai kegiatan, seminar dan pelatihan Living Values Education kemudian dilakukan di banyak kota di Indonesia. Mulai dari Banda Aceh, Tapaktuan, Jakarta, Bogor, Bandung,Subang, Sukabumi, Yogyakarta, Salatiga, Solo, Kupang, Tabanan, Singaraja, sampai di Ambon dan Ternate. Program dan aktivitas Living Values Education tersebut tidak hanya dilakukan dalam lingkungan pendidikan, namun juga di kamp pengungsian, dalam komunitas maupun institusi lainnya. Pada tanggal 1 Desember 2008, Yayasan Karuna Bali ditunjuk menjadi perwakilan Asosiasi Living Values Education di Indonesia oleh ALiVE (Asosiasi LVE) Internasional. Yayasan Karuna Bali mengemban tugas sebagai payung hukum, mengeluarkan akreditasi pelatih dan mengkoordinasi kegiatan-kegiatan Living Values Education di Indonesia. Dikutip dari http://www.livingvaluesindonesia.org/id/lve-di-indonesia.html (Diakses pada 3 Maret 2014)

110 Selain Paramadina, LSAF, dan LKIS, PPIM UIN Jakarta, Mata Pena Yogyakarta, Puskadiabuma UIN Yogyakarta, ARMC IAIN Ambon, dan Yayasan Parakletos (Badati) Ambon, merupakan beberapa lembaga lain yang memperoleh bantuan pembiayaan dari TAF untuk melaksanakan program LVE.

111 Rangkaian pelatihan dan pendampingan LVE oleh Paramadina, LSAF, dan LKIS dalam perkembangannya didokumentasikan dalam sebuah buku yang diterbitkan oelh Yayasan Paramadina atas pembiayaan dari TAF. Lihat, Budhy Munawar-Rachman, dkk (Peny.), *Success Story: Catatan Pengalaman Para Trainer dalam Menghidupkan Pendidikan Nilai di Sekolah, Pesantren dan Perguruan Tinggi,* (Jakarta: Paramadina, 2014)

112 Wawancara dengan Dr. Bisri Effendy, Peneliti Senior LIPI, Mantan Pengurus Lakpesdam NU, di Jakarta, 13 Maret 2014.

113 Lihat, Karlina Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," dalam, Bamualim & Irfan Abubakar, *Revitalisasi Filantropi Islam,* hal. 88-91.

114 Teori fungsionalisme struktural yang diperkenalkan oleh Talcott teori ini melihat bahwa masyarakat adalah sebuah sistem dari beberapa bagian yang saling berhubungan satu dengan lainnya. Satu bagian tidak bisa dipahami terpisah dari keseluruhan. Dengan demikian, agar keberlangsungan sebuah sistem sosial bisa tetap terjaga, diperlukan setidaknya empat prasyarat fungsional yang berlaku untuk semua sistem tindakan. Oleh Parsons empat prasyarat fungsional itu disebut sebagai 'Fungsi Imperatif Sistem Tindakan' yang terdiri dari: *pertama,* adaptasi (*adaptation*), yaitu keharusan bagi sebuah sistem untuk menyesuaikan dirinya dengan lingkungan untuk memenuhi kebutuhan dari sistem tersebut; *kedua,* pencapaian tujuan *(goal attainment*), yaitu keharusan bagi sistem dalam berupaya mendefinisikan dan mencapai tujuan bersama anggota sistem; *ketiga,* integrasi (*integration*), yaitu keharusan bagi sistem untuk mengatur hubungan bagian-bagian dalam komponen sistem seraya terus menjaga solidaritas internal, bekerja sama

dan berintegrasi antar satu dengan yang lain; dan *keempat*, latensi (*pattern maintenance*), yaitu keharusan bagi sistem dalam memelihara, memperbaiki, dan menjamin agar seluruh tindakan sesuai dengan norma dan aturan yang berlaku. Keempat Imperatif tersebut pada perkembangannya sering disebut sebagai teori AGIL (Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency). Lihat, Talcott Parsons, *Politics and social structure* (Free Press, 1969), Doyle Paul Johnson, *Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-Level Approach,* (Springers, 2008), hal.359.

BAB XII

Gerakan Ekonomi Islam

Gerakan ekonomi Islam di Indonesia sejak pra-kemerdekaan hingga kini memiliki corak yang beragam. Gerakan ini menggambarkan misi-misi nasionalisme, solidaritas keagamaan dan Islamisasi. Pada masa pra dan menjelang kemerdekaan, konfrontasi dengan pemerintahan kolonial Belanda memunculkan sentimen nasionalisme dan keagamaan. Nasionalisme diarahkan sebagai respon terhadap kolonialisme Belanda yang bertindak diskriminatif terhadap pribumi. Sentimen agama digunakan sebagai gerakan solidaritas komunitas Muslim, terutama di Jawa dan Sumatra, untuk membangkitkan kemajuan.

Pasca kemerdekaan hingga reformasi, gerakan ekonomi Islam lebih kental dengan dinamika kapitalisasi organisasi keagamaan untuk kesejahteraan umat dan dakwah. Pasca 1990an semangat Islamisasi ekonomi menguat karena dua hal: pertama, kesulitan akses pada sumber daya ekonomi, terutama karena dominasi asing dan Tionkok; kedua, pencarian identitas keislaman dalam gerakan ekonomi, utamanya untuk memperkuat solidaritas keislaman yang disebabkan menguatnya kapitalisme di kalangan kelas penguasa. Gerakan BMT, Bank Islam dan lembaga-lembaga filantropi Islam dapat dipahami untuk merespon fenomena itu, melaui gerakan pemberdayaan ekonomi masyarakat yang bercirikan keislaman.

Tulisan ini hanya akan membahas gerakan ekonomi Islam Indonesia modern tepatnya awal abad ke-20 dengan perspektif sistem entrepreneurship sosial.[2] Secara umum, gerakan ekonomi Islam dapat dibagi kepada dua tip yang sekaligus berdasarkan pada periode perkembangannya: pertama, masa pra-kemerdekaan, model gerakan ekonomi lebih bercirikan religius nasionalisme terutama dalam kontestasi bisnis persaingan dengan kelompok non-pribumi seperti Tiongkok dan Arab yang diberikan ruang lebih istimewa oleh pemerintahan Kolonial. Kedua, pasca kemerdekaan yaitu masa konsolidasi kelompok agama seperti Muhammadiyah dan NU dan lembaga-lembaga sosial ekonomi dengan pendirian BMT dan lembaga-lembaga ZISWAF (*zakat, infak, wakaf* dan *shadaqah*). Pada kasus kedua ini, gerakan ekonomi berbarengan dengan diseminasi ajaran dan ideologi organisasi, walaupun semangat kesejahteraan ekonomi dan peningkatan tingkat hidup masyarakat dijadikan kegiatan utama.

Nasionalisme dan Ekonomi

SI hadir sebagai respon atas kesenjangan sosial antara pribumi dan kolonial, juga antara pribumi dan Cina, khususnya menyangkut persaingan dalam industri batik. Kebangkitan ekonomi Islam ini terjadi sebagai perlawanan terhadap cengkraman ekonomi Barat dan persaingan dagang dengan kelompok non-pribumi, terutama Cina.

Gerakan ekonomi Islam Indonesia pada awal abad ke-20 diawali dari Sarekat Islam (SI) 1912.[3] SI menjadi organisasi masa pertama yang terbuka, berbeda dengan Jami'atul Khair (berdiri 1905) dan Budi Utomo (berdiri 1908) yang eksklusif bagi masing-masing warga keturunan Arab dan priyayi Jawa.[4] SI hadir sebagai respon atas kesenjangan sosial antara pribumi dan kolonial, juga antara pribumi dan Cina, khususnya menyangkut persaingan dalam industri batik.[5] SI bertujuan memajukan umat Islam, memajukan persatuan dan kerjasama, memadukan negeri, meningkatkan kedudukan bumiputra dan memajukan khidupan keagamaan di kalangan bumiputera Indonesi.[6] Kebangkitan ekonomi Islam ini terjadi sebagai perlawanan terhadap cengkraman ekonomi Barat dan persaingan dagang dengan kelompok non-pribumi, terutama Cina.[7]

Dalam kongres ke-15 tahun 1928, kaum pergerakan Islam, khususnya PSI, mencoba mendirikan Bank untuk membantuk kesadaran rakyat tentang cita-cita kebangsaan serta independen dari pemerintahan kolonial.[8] Walaupun masih berdasar pada model bunga, bank ini dimaksudkan dapat meningkatkan martabat masyarakat dalam ekonomi. Gerakan struktural ekonomi masa itu lebih melihat keadaan ekonomi masyarakat pribumi yang tertinggal karena dominasi dan kebijakan diskriminasi pemerintah colonial Belanda.[9] Dalam perkembangannya model ini dirancang untuk tidak menerapkan sistem bunga.

Moblitias ekonomi masyarakat pribumi saat itu beragam di setiap tempat, terutama di sentra-sentra produksi dan usaha yang disentuh Cina, Arab dan Eropa. Di Jawa, Surabaya, Solo, Semarang, Yogyakarta, Pekalongan, Bandung dan Bandung, berbeda dengan gerakan ekonomi di Sumatra, Aceh, Minangkabau dan Medan. Di Jawa, di samping respon terhadap Cina dan Belanda, unsur feodalisme etnik juga menjadi kesadaran gerakan ini, seperti terjadi di Solo (Surakarta) di mana kelompok ningrat menikmati *prevelege*. Gerakan modernis Islam di Minangkabau pada awal abad ke-20 bukan saja menampilkan kontestasi agama, antara kau muda dan kaum tua, tapi juga kesadaran bisnis. Modernisasi agama[10] ini berimbas pada dinamisasi ekonomi sebagai sumber daya penting aktifitasnya. Bentuk usaha dagang dan pertanian sangat menonjol saat itu. Perkebunan lada dapat dijumpai di sekitar pelabuhan Tiku dan Pariaman.[11] Hasil perkebunan Kapas dan kopi juga menjadi komiditas utama untuk diekspor.

Di pulau Jawa, aktifitas ekonomi Muslim dalam bentuk perdagangan banyak dijumpai pada komunitas Kauman, yaitu orang-orang "santri" di tengah daerah khusus, utamanya sekeliling Masjid Agung Yogyakarta. Istilah kauman dinisbatkan pada kelompok elit kecil dari orang beragama yang shaleh dalam beribadah. Komunitas model kauman ini juga tumbuh di Kudus, terutama di sekitar Masjid Kudus.

Pengaruh migran Hadramaut juga membangkitkan gerakan ekonomi Islam di Jawa seperti produksi kopra, penanaman tembakau, karet, industri batik dan rokok kretek. Dari sini berkembang perusahan kelompok santri: Kelapa di Jawa Barat (Banten), perkebunan Tembakau di Jawa Tengah, Jawa TImur dan Madura, karet di Jawa Barat, Sumsel dan Kalimantan; batik di Yogyakarta dan Pekalongan, dan rokok kretek di Kudus. Khusus batik dan kretek menjadi *home industry* yang bisa berkembang tanpa bantuan bank.

Geliat bisnis di Sumatra lebih beragam seperti perkebunan, tambang dan perniagaan, sementara Jawa lebih dominan pada perniagaan, terutama dengan kuatnya peran pesisir sebagai pusat masuknya barang-barang dari luar. Belambangan, Surabaya, Tuban, Pati, Demak, Pemalang dan Cirebon adalah daerah penting perdagangan pesisir. Namun pengaruh pedagang Jawa juga berkembang di pedalaman.[12] Kota Gede[13] menjadi pusat perdagangan kerajinan perak dan batu permata dan intan dari Kalimantan.Disamping itu, yang berkembang menjadi permukiman dan perniagaaan adalah Kerta, Plered dan Kartasura untuk menyebut daerah pedalaman.

Gerakan ekonomi di Purwokerto 1895[14] dengan pendirian koperasi untuk tujuan kredit dan produksi sebagai dukungan perusahaan dan penyaluran barang. Sentiment persaingan melawan pedagang Cina pada tahun 1911 di Pasundan (Majalengka) dilakukan dengan memadukan pendidikan dan ekonomi. Usaha tekstil tenun menjadi program utamanya dengan modal dihimpun dari iuran

anggota secara mingguan. Perhimpunan ini kemudian menjadi Persarikatan Ulama yang didirikan oleh Hadji Abdul Halim.[15] Hayatuh al-Qulub adalah organisasi yang didirikan Hadji Abdul Halim untuk fokus pada ekonomi dan pendidikan. Iuran dari anggotanya, pedagang dan petani, sekitar 5 sen setiap minggu diperuntukkan untuk membantu usaha penenunan sebagai respon terhadap bisnis Cina. Pada tahun 1915 Hayah al-Qulub dilarang dan dibubarkan oleh Belanda.[16] Pergerakan ini hanya terbatas di Jawa Barat, Tegal dan Sumatra Selatan.[17] Di Bandung pada 1923 berdiri Persis dengan bantuan pedagang dari Sumatra yaitu Haji Zamzam dan Haji Muhammad Junus dan kemudian Ahmad Hasan, asal Tamil lahir di Singapura pada 1887. Selain itu Muhammad Natsir juga bergabung yang kemudian menjadi tokoh Masjumi.[18]

Hayatuh al-Qulub adalah organisasi yang didirikan Hadji Abdul Halim untuk fokus pada ekonomi dan pendidikan. Iuran dari anggotanya, pedagang dan petani, sekitar 5 sen setiap minggu diperuntukkan untuk membantu usaha penenunan sebagai respon terhadap bisnis Cina.

Pada tahun 1911 berdiri Sarekat Dagang Islam oleh Haji Samanhoedhi sebagai respon terhadap ekspansi dan dominasi perdagangan batik Cina. Pendirian perhimpunan bertujuan: pertama, persaingan usaha batik dengan Cina dan superioritasnya terhadap pribumi berkat keberhasilan Revolusi Cina tahun 1911 dan tekanan yang dialami oleh masyarakat dari kelompok bangsawan Solo.[19] SDI juga bertujuan untuk memperkuat pengusaha lokal dan menentang gaya feodal yang dipraktekkan para pejabat pemerintah pada masa kolonial Belanda.[20] Di samping itu, asosiasi ini juga berupaya menyatukan semua pedagang dan pengusaha Muslim lokal tanpa membedakan suku. Kegiatan bisnis SDI di Batavia, yaitu penyewaan hotel dan toko perdagangan, hasilnya digunakan untuk membiyai sekolah dan masyarakat. Di Surabaya, usaha SDI juga serupa, yaitu pengumpulan dana dari anggota dikembangkan menjadi koperasi yang menjual makanan pokok dan barang-barang murah. Pada tahun 1913, SDI telah memiliki 10 pusat perdagangan.[21]

Organisasi ini kemudian berubah menjadi Sarekat Islam dan akhirnya menjadi Partai Sarekat Islam. Berbeda dengan Muhammadiyah yang berdiri setahun kemudian (1912) oleh Ki Ahmad Dahlan dengan menfokuskan pada kegiatan sosial, pendidikan dan dakwah dengan landasan ideologi pembaruan Islam, Sarekat Islam lambat laun melemah terutama setelah tahun 1927. Hal ini diakibatkan oleh konflik kepentingan politik dan perdebatan ideologi di dalamnya. Seperti halnya SDI, Sarekat Islam juga bertujuan untuk melawan ketidakadilan pemeritah kolonial, terutama dalam hal ekonomi dan politik. Para anggota asosiasi ini mencakup guru, pengusaha batik, tentara, petani, priyayi, pegawai bank, penjual kopi, sekretaris pemerintahan dan pegawai negara. Disebutkan bahwa tahun 1919 anggotanya mencapai 2 juta orang. Permasalahan kemampuan manajemen menjadi kendala utama pengembangan lembaga ini yang berakibat melemahnya organisasi. Bahkan pada tahun 1930, anggotanya tinggal tersisa 50.000 orang.[22]

SDI juga bertujuan untuk memperkuat pengusaha lokal dan menentang gaya feodal yang dipraktekkan para pejabat pemerintah pada masa kolonial Belanda. Di samping itu, asosiasi ini juga berupaya menyatukan semua pedagang dan pengusaha Muslim lokal tanpa membedakan suku.

Persaingan tekstil dan pertenunan dengan Cina sangat kuat terutama dalam hal akses mulai dari bahan mentah hingga penguasaan pasar. Di Pekalongan, pengusaha pribumi dari Jawa dan Sumatra menguasai pasar batik yang

menjangkau pangsa pasarnya hingga luar jawa. Perkebunan kelapa dan kopi juga ditemukan di Banyumas. Namun dalam banyak hal, kemampuan pribumi dalam bisnis masih kalah saing dengan Cina. Di samping akses pada pasar dan bahan mentah, struktur keluarga dan budaya juga sangat berpengaruh pada penguasaan kapital. Di samping asosiasi dan solidaritas kelompok Cina cukup kuat, sistem garis keturunan dalam mempertahankan bisnis juga melestarikan budaya bisnis mereka. Hal inilah yang membedakan dengan pribumi, di mana dinasti bisnis belum membudaya. Sehingga, sistem bisnis biasanya terpecah dan melemah karena dibagi di antara keturunan dan ahli waris sepeninggal orang tua yang membangun perusahaan. Keterbelakangan pengusaha pribumi dalam sektor industri dan perdagangan lebih disebabkan oleh mentalitas priyayi[23], aset kekayaan lebih banyak diperebutkan oleh ahli waris sehingga terpecah dan melemah karena perebutan hak[24] dan membatasi untuk menggunakan jasa bank untuk ekspansi usaha sehingga cenderung menyimpan uangnya di rumah.

Usaha-usaha pengembangan ekonomi Islam dilakukan para aktifis Masjumi (Majlis Sjuro Muslimin Indonesia) yang didirikan tahun 1943, seperti Sjafruddin Prawiranegara (l. 1911), Prawoto Mangkusasmito (l. 1950), Muhaammad Roem (l. 1908) serta Kasman Singodimejo (1908).[25]. Visi ekonomi Masjumi menginginkan perkembangan ekonomi yang bebas dan sehat dengan modal nasional untuk merespon persaingan bisnis secara luas, khususnya dengan pengusaha Cina.[26] Salah satu asosasi yang didirikan Sjafruddin bersama teman-temannya di atas yaitu Himpunan Usahawan Muslim Indonesia (HUSAMI) pada 24 Juli 1967 yang bertujuan untuk mempelajari dan mengembangkan ajaran dan aturan Islam dalam bidang keuangan dan ekonomi, membantu dan memperkuat usaha-usaha dalam bidang ekonomi umat Islam juga membantu melayani dan membantu pembangunan Negara serta rakyat Indonesia.[27] Salah seorang penggagasnya adalah Sjafruddin Prawiranegara. Gerakan bisnis Husami masuk pada sektor haji dan ekspor-impor dan pendirian Bank Pembangunan, walaupun akhirnya mengalami kekurangan dana.

Usaha-usaha pengembangan ekonomi Islam dilakukan para aktifis Masjumi (Majlis Sjuro Muslimin Indonesia) yang didirikan tahun 1943. Visi ekonomi Masjumi menginginkan perkembangan ekonomi yang bebas dan sehat dengan modal nasional untuk merespon persaingan bisnis secara luas, khususnya dengan pengusaha Cina.

Pada tahun yang sama (1967) juga berdiri Baitul Mal Ummat Islam, disingkat Bamuis yang dirancang telah lama oleh Muhammadiyah dan Sarekat Islam. Lembaga ini bertujuan mengumpulkan dana dari umat Islam pada satu bank sentral yaitu Bank Zakat. Dana yang dihimpun dimaksudkan bukan saja untuk kepentingan kegiatan sosial politik tetapi juga pembangunan. Pada awal pendiriannya peran Bamuis terlihat cukup signifikan seperti tampak pada tahun 1971 dapat menyumbang untuk pembangunan 58 masjid, 37 sekolah, 7 panti yatim piatu dan 1 klinik.

Kekhawatiran Soeharto terhadap gerakan politik Islam telah menjadikan Bamuis pada tahun 1968 ditangani negara dengan pengawasan langsung Jendral Alamsjah Prawiranegara dalam pengumpulan dan pemanfaat zakat. Hasil penghimpunan zakat ketika itu mencapai Rp 2,5 milyar. Usaha pemerintah ini mendapat pertentangan dari masyarakat Muslim sehingga pada tahun

1970 pemerintah mengembalikan kembali kepada umat Islam. Tekanan pemerintah untuk membatasi perkembangan Bamuis terus berlanjut sehingga perkembangannya tidak mengalami peningkatan, walaupun kegiatan usaha dan bisnisnya berlangsung.

Di samping kegiatan praktis, perdebatan teoretis filosofis tentang riba juga berlangsung pada saat itu, utamanya dalam merespon isu tentang kehalalan bunga bank. Tahun 1968 diadakan seminar untuk mendiskusikan keterlibatan umat Islam dalam politik pembangunan dan bisnis. Isu tentang riba juga didiskusikan dan mengemuka pandangan tentang halalnya bank sehingga umat Islam bisa mendapatkan dana pinjaman untuk bisnis.[28] Seminar ini diprakarsai oleh Jajasan Dana Bantuan Untuk Tjalon Hadji Indonesia (JDBTHI).

Social Entrepreneurship Masa Orde Baru

Pada masa Orde Baru segala aktifitas Muslim, termasuk bidang ekonomi, selalu mendapat kontrol dari negara. Strategi Orde Baru untuk memperhalus pendekatannya mensyaratkan segala aktifitas masyarakat selalu dalam kerangka program pemerintah sebagai penopang desain pembangunan yang dicanangkan Presiden Soeharto. Kerangka bangun kebijakan ini adalah model idealisme untuk memperkokoh Pancasila dan UUD 1945 sebagai landasan ideologis negara.[29] Penempatan negara sebagai pengontrol pengelolaan sumber daya alam seperti yang ditafsirkan dalam pasal 33 UUD 1945 dan diuraikan dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) berperan penting dalam mengarahkan orientasi pembangunan ekonomi. Disebutkan bahwa negara mengontrol sektor produksi dan sektor lainnya yang menguasai hajat hidup orang banyak. Tanah, air, udara dan segala sumber daya alam berada dalam penguasaan dan pengawasan negara. Karena itu dalam pasal 34 UUD 1945, fakir miskin dan anak-anak yang terlantar dipelihara oleh negara. Dari sinilah kemudian, gerakan ekonomi kelompok Muslim perlu beradaptasi dengan regulasi sosial, ekonomi dan politik yang dibangun Soeharto. Secara politis, aktifitas ekonomi dengan pola seperti ini dapat berkontribusi dalam menjaga kestabilan dan kepentingan politik Soeharto yang sedang berlangsung. Ideologi non-Pancasia seperti sosialis dan komunis dilarang tumbuh; sementara Islam, walaupun pada tahun 1970an dan 1980an dikontrol ketat, pada sepuluh tahun terakhir masa kekuasaannya lebih ditempatkan sebagai bagian yang lebih kompromistis dan akomodatif.[30]

Dalam menghubungkan dirinya dan Islam, Soeharto sering menyebut tentang keharmonisan dan bahkan hubungan erat antara pentingnya Islam dan negara terutama dalam menopang pembangunan. Keharmonisan sosial berbasis keagamaan adalah bagian dari pidato Soeharto dalam berbagai forum, terutama disampaikan dalam hari-hari besar Islam.[31]

Aktifitas ekonomi Islam pada masa ini lebih diletakan sebagai kepentingan politik untuk mendukung keberlangsungan pembangunan negara, bukan semata-mata untuk berkembangnya *entrepeneurship* Muslim. Soeharto mengutip pentingnya Kurban dan Zakat,[32] seperti yang dijelaskan dalam al-Quran, namun lebih pada dukungan keagamaan secara sosial. Karena itu segala organisasi berbasis Islam perlu dikontrol negara, tepatnya di bawah binaan Kementrian Agama. Hal ini juga berlaku bagi Muhammadiyah (didirikan 1912) dan Nahdhatul Ulama (didirikan 1926), yang harus tunduk pada sistem dan aturan negara walaupun program sosial dan ekonominya telah berlangsung jauh sebelum kemerdekaan (1945) juga masa Orde Baru (1967-1998).

Kebangkitan NU dalam bisnis merupakan hasil upaya Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dengan mendekatkan NU kepada pengusaha Cina. Gus Dur sadar bahwa penguasa ekonomi di Indonesia adalah pengusaha keturunan Cina baik dari sektor perdagangan dan keuangan. Karena itu, NU mencoba mendirikan Bank, terlepas berdasar kepada sistem bunga atau tidak, untuk melayani masyarakat NU di desa-desa sehingga bisa mengembangkan usahanya. Bahkan ambisi NU ingin mendirikan dua ribu bank prekreditan rakyat dalam jangka waktu 20 tahun. Dalam waktu 1,5 tahun, sembilan bank berhasil di didirikan pada 1992 dengan jumlah aset mencapai Rp 3,4 miliar, masing-masing bank memiliki dana operasional Rp 100 juta. Dana ini didapat secara swadaya, tanpa bantuan pemerintah. Rata-rata dana pinjaman yang disediakan BPR-NU ini sebesar RP 200.000 dengan pinjaman maksimum Rp 10 juta.

Pendirian bank ini adalah kerjasama NU dengan Bank Susila Bhakti. Setelah itu kerjasama dilakukan dengan Bank Summa yang dimiliki keluarga Soerjadjaja, salah satu konglomerat Cina terkaya di Indonesia. Pada 1992, Bank Summa mengalami masalah, karena Bank Summa kolaps akibat investasi di bidang properti.[33] Model bank yang dikembangkan NU ini mencirikan bangkitnya kesadaran bisnis di kalangan Muslim. Kehadiran bank NU, walaupun beroperasi dengan sistem bunga karena dianggap bukan riba, menggambarkan tonggak awal kebangkitan ekonomi Islam dalam menjalin kerjasama dengan dunia finansial (bank). Di samping itu, pendirian bank juga penting bagi warga NU untuk bisa mendapat akses modal sehingga dapat mengembangkan usaha masyarakat di desa.[34]

Kedekatan Soeharto dengan pengusaha keturunan Cina pada masa pemerintahannnya sangat menonjol. Kritik dari Lembaga Swadaya Masyarakat dan Ormas Islam pada tahun 1980an gencar dilontarkan terutama dengan

dominasi (konglomerasi) pengusaha keturunan Cina dari pada Muslim (pribumi).[35] Sebagai minoritas dengan jumlah penduduk tidak lebih dari 2,5 persen dari total penduduk Indonesia, kelompok Cina menguasai 70-75 persen total perusahaan berskala menengah dan besar.[36] Jika pada masa penjajahan, pengusaha Cina menjadi partner dalam bisnis dan penyediaan barang-barang yang dibutuhkan Kolonial Belanda, maka pada masa pemerintahan Soeharto kelompok Cina diposisikan sebagai pendorong pembangunan di segala sektor, salah satunya perbankan. Lahirnya BMI (Bank Muamalat Indonesia) salah satunya juga sebagai respon terhadap dominasi Cina dalam perbankan dan bisnis lainnya disamping dorongan motivasi teologis pemberlakuan system keuangan Islam yang bebas bunga.

Secara politik, komunikasi MUI (Majlis Ulama Indonesia) dengan pemeirntahan Orde Baru sering menyentuh isu ekonomi, walaupun dalam realisasinya tidak mendapat ruang yang berarti. Saran atau nasehat yang utama lebih pada kegiatan zakat, bukan ekonomi pada umumnya. Karena itu secara organisatoris, MUI tidak memiliki kerangka pengembangan ekonomi Islam.[37]

Pada tahun 1991, Bank Muamalat Indonesia (BMI) didirikan sebagai satu-satunya bank Islam yang mempraktekkan bebas riba, dan mendapat dukungan penuh Soeharto. Pendirian BMI diawali lebih dulu pada 1990 dengan pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang dipimpin langsung BJ Habibie. Peran MUI juga terlihat kemudian dalam pendirian Badan Penggerak Ekonomi Umat (BPEU).[38]

Sebelum berdirinya Bank Muamalat Indonesia sebagai sistem keuangan Islam yang bebas bunga, para intelektual Muslim telah lama berdiskusi tentang halal-haram bunga bank. Perdebatan tentang hal itu sempat muncul pada muktamar NU ke-13 pada 1938 yang menghalalkan bunga bank, selama memberi keuntungan bagi si peminjam. Langkah NU ini merujuk pada kaidah fikih,"menghindari madharat perlu dikedepankan dari pada mengambil manfaat," atau juga "keadaan yang memaksa membolehkan sesuatu yang dilarang." Pada tahun 1990 NU mendirikan Bank Perkreditan Rakyat (BPR), walaupun usaha-usaha itu gagal. Upaya NU ini selalu mendapat pertentangan dari dalam, terutama dengan penerimaan sistem bunga.[39]

Tabungan Muamalat dari Bank Muamalat. Lahirnya BMI (Bank Muamalat Indonesia) merupakan respon terhadap dominasi Cina dalam perbankan dan bisnis lainnya disamping dorongan motivasi teologis pemberlakuan system keuangan Islam yang bebas bunga.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Diskusi tentang sistem perbankan Islam juga berlangsung di kalangan Muhammadiyah. Pada muktamar Muhammadiyah tahun 1936, dibahas isu perbankan dan bisnis yang dapat dikembangkan oleh umat Islam. Bagi Muhammadiyah saat itu, bunga bank masih dianggap sebagai sesuatu yang belum jelas (*mutasyabihat*) kehalalan dan keharamannya. Perdebatan yang tidak

Pendirian BMI ini bersamaan dengan pertumbuhan pesat ekonomi Indonesia di atas 7% sehingga menimbulkan kesadaran masyarakat Muslim untuk mengembangkan bisnis bersandar pada sistem keuangan Islam.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

mencapai kesepakatan tentang kehalalan bunga bank juga terjadi lagi pada pada muktamar di Sidoarjo tahun 1968. Hingga tahun 1990-1993 Muhammadiyah belum juga berhasil mencapai kesepakatan tentang kebijakan bank yang bebas bunga. Bahkan kritik keras bunga bank sebagai "bikinan umat Yahudi" disampaikan oleh mantan Ketua Majlis Tarjih Muhammadiyah Jawa Timur.[40]

Pendirian BMI ini bersamaan dengan pertumbuhan pesat ekonomi Indonesia di atas 7% sehingga menimbulkan kesadaran masyarakat Muslim untuk mengembangkan bisnis bersandar pada sistem keuangan Islam. Gerakan ekonomi Islam ini, di samping karena dorongan sosial, ekonomi dan politik dari dalam, juga dikarenakan pengaruh luar seperti Revolusi Islam Iran 1979 dan pendirian Islamic Development Bank tahun 1973. Seperti halnya pendirian ICMI yang dimotori para intelektual Muslim teknokrat dari universitas-universitas umum, bukan kalangan Perguruan Tinggi Islam semacam IAIN, kebangkitan ekonomi Muslim juga berlangsung dari komunitas kampus ITB dengan kegiatan keislaman Masjid Salmannya. Komunitas masjid Salman memelopori gerakan ekonomi Islam melalui koperasi dengan mengacu pada aturan koperasi yang digariskan oleh pemerintah. Usaha ini dilakukan sebagai strategi untuk menyiasati larangan pemerintah hingga 1991 tentang larangan perbankan deposito bank tanpa pembayaran bunga. Artinya, perbankan Islam secara teknis tidak diperbolehkan.[41] Kebangkitan kampus untuk bergerak di bidang sosial-ekonomi, bukan dalam bidang politik, juga akibat tekanan aturan pemerintahan Soeharto bahwa dunia kampus dilarang berpolitik. Sebab itu, kegiatan kampus, di samping akademik, menfokuskan diri pada aspek dakwah dan sosial ekonomi. Salah satu contoh menonjol adalah kampus ITB dengan Masjid Salmannya.

Masjid Salman ITB. Dari Salman ini muncul gagasan pendirian koperasi yang berbasis ajaran Islam.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

Penggunaan dana yang dihimpun di koperasi ini digunakan untuk membiayai usaha dengan sistem patungan (*musyarakah*) dan kemitraan modal (*mudhrabah*) serta pengaturan kredit pengadaan barang (*murabahah* dan *al-ba'i bi tsaman 'ajil*). Sistem ini mencirikan pembiayaan berbasis muamalat Islam seperti halnya bank Islam.

Sebagai pusat kegiatan mahasiswa di luar kegiatan akademik, Masjid Salman menjadi tempat pertemuan para mahasiswa dan alumni Institut Teknologi Bandung (ITB). Dari Salman ini muncul gagasan pendirian koperasi yang berbasis ajaran Islam. Sistem koperasi ini didesain tetap mengacu pada aturan koperasi yang ada. Koperasi ini, dalam prakteknya, kemudian menjadi semacam lembaga finansial yang menyediakan pinjaman/simpanan untuk para pengusaha kecil. Lembaga ini disebut dengan Baitut Tamwil Teknosa atau koperasi Teknosa, berdiri 4 Juli 1984.[42] Seperti halnya koperasi, lembaga ini menerima simpanan suka rela dari para anggotanya dan kontribusi dari luar. Para penabung juga menerima laba dari simpanannya sesuai dengan lamanya simpanan. Penggunaan dana yang dihimpun di koperasi ini digunakan untuk membiayai usaha dengan sistem patungan (*musyarakah*) dan kemitraan modal (*mudhrabah*) serta pengaturan kredit pengadaan barang (*murabahah* dan *al-ba'i bi tsaman 'ajil*). Sistem ini mencirikan pembiayaan berbasis muamalat Islam seperti halnya bank Islam.[43]

Cara kerja koperasi ini adalah sebagai berikut. Peminjam mendapatkan modal atau pembiayaan sesuai dengan kerangka pinjaman yang di pilih (*musyarakah, mudharabah* atau *bay' bi tsaman 'ajil*). Dengan prinsip musyarakah peminjam mendapat modal dari koperasi dengan sistem patungan, sehingga keuntungan dibagi sesuai kesepakatan, bukan dengan sistem bunga. Dalam model ini, peminjam juga memiliki modal namun belum cukup memadai untuk menjalankan usaha; koperasi memberikan tambahan modal dan dibuatlah sistem patungan. Sementara untuk mudharabah, koperasi bertindak sebagai pemilik modal sementara peminjam dikenal *mudharib* (pengelola modal),

keuntungan dibagi sesuai kesepakatan. Dalam prinsip *mudharabah*, koperasi biasanya mendapatkan keuntungan lebih besar, karena sebagai pemilik modal. Sementara dalam prinsip *murabahah* (transaksi berdasar pada prinsip jual-beli), koperasi bertindak menyediakan barang yaitu dengan cara membelikan barang yang dibutuhkan untuk calon peminjam (pengusaha) dan kemudian barang itu dijual kepada peminjam. Peminjam kemudian membayar angsuran sesuai kesepakatan harga dan waktunya. Dalam model ini peminjam membayar harga dasar barang ditambah keuntungan dari harga dasarnya. Sistem ini bukan dengan cara bunga, tetapi seperti jual beli pada umumnya. Sistem pengembalian (pembayarannya) biasanya dicicil sesuai waktu yang disanggupi.

Sebagaimana disebutkan Dawam Rahardjo,[44] praktek perbankan Islam rumit karena memerlukan biaya tambahan dalam operasionalnya. Praktek yang terjadi dalam koperasi Teknosa juga demikian. Dalam perjalanannya sistem kontrol bagi pelaku usaha (peminjam) terutama *mudharabah* dan *musyarakah* cukup sulit. Di sini dibutuhkan integritas dan moralitas peminjam dan kontrol ketat dari pemilik modal (bank). Seperti praktek perbankan saat ini, pembiayaan *mudharabah* dan *musyarakah* sangat kecil, yang dominan adalah sistem *murabahah*, menyediakan barang kemudian dijual kepada peminjam atau mempercayakan modal kepada peminjam untuk membeli barang yang dibutuhkan, kemudian peminjam membayar kepada bank dengan cara angsuran setiap bulan. Kesulitan manajemen dan mungkin juga moral hazard para peminjam, koperasi Teknosa akhirnya bankrut. Pada masa keberhasilannya, koperasi ini pernah mencapai anggotanya 500 orang dengan total asetnya Rp 1,3 milyar setara dengan 600.000 dolar AS. Namun, dilihat dari sisi tonggak awal usaha pendirian sistem keuangan Islam (Bank Islam), koperasi Teknosa menjadi contoh penting bagaimana umat Islam berusaha untuk melayani masyarakat Muslim untuk mengembangkan bisnis dan kemajuan masyarakat.

Sistem koperasi Islam ini kemudian diadopsi dan dikembangkan di Jakarta oleh Adi Sasono, sebagai salah seorang mantan aktifis Salman ITB. Tepatnya tahun 1988 Koperasi Ridho Gusti dengan mengadopsi sistem koperasi Teknosa ITB didirikan di Jakarta. Koperasi ini beranggotakan 126 orang dan fokus pengembangan usahanya dalam pembiayaan usaha berskala kecil dan menengah.

Berbeda dengan gerakan ekonomi Islam di atas yang terisolir dari pemerintah karena politik pemerintah Orde Baru terhadap Islam, maka pada paruh awal 1990an kebijakan mulai berubah. Perubahan sikap Orde Baru ini menjadi momentum kebangkitan ekonomi Islam yang diawali dari ICMI dan Bank Muamalat Indonesia. Posisi Majlis Ulama Indonesia, yang sering dikritik sebagai kepanjangan tangan pemerintah,[45] berperan penting pendirian BMI. Menurut catatan Hefner, inisiasi pendirian Bank Islam telah lama digagas MUI yaitu sekitar tahun 1980an. Melihat kebijakan Orde Baru yang mulai bersahabat dengan Islam dari sisi non-partai Islam, MUI menggagas kembali rencana pendirian

Bank Islam. Upaya MUI ini diawali kembali dengan mengadaan lokakarya pada tahun 1990 tentang "Masalah Bunga Bank dan Perbankan." Dalam forum ini yang diadakan pada 19-22 Agustus di Safari Garden Hotel Cisarua Bogor, MUI mendiskusikan prinsip-prinsip perbankan Islam dengan menghadirkan para ulama dan ahli perbankan. Para pejabata tinggi Bank Indonesia (BI), dewan moneter serta Departemen Keuangan hadir dalam lokakarya ini. Bertindak sebagai pembicara saat itu yaitu Prof. KH. Ibrahin Husen dari MUI, Karnaen Perwataatmadja dari mantan Direktur Eksekutif IDB (Departemen Keuangan RI), M Dawam Rahardjo, ekonom, dan pejabat dari Bank Indonesia. Lokakarya ini dihadiri oleh 165 peserta dari berbagai ormas Islam, pejabat pemerintah dan akademisi.[46]

Kehadiran pejabat pemerintah dalam forum ini memberikan sinyal bahwa Presiden Soeharto telah menyetujui rencana pembentukan sebuah bank Islam. Nampaknya, Soeharto mencari waktu yang tepat untuk meluncurkan pendirian bank Islam menghindari kritik dan pententangan dari kalangan militer.[47] Peran Islamic Development Bank (IDB) dalam pendirian bank Islam di Indonesia cukup penting, paling tidak dalam mendorong dan memberikan garansi kerjasama ekonomi. Organisasi Konferensi Islam (OKI) mengadakan pertemuan Forum Permusyawaratan Ekonomi pada bulan Juni 1990 yang dibuka oleh Menteri Luar Negeri Ali Alatas. Forum ini bertujuan untuk meningkatkan kerjasama ekonomi antara Indonesia dan anggota OKI.[48]

Selang beberapa saat setelah lokakarya, MUI mengadakan kongres nasional untuk membentuk pendirian tim perbankan yang dipimpin oleh Dr. Amin Aziz yang bertindak sebagai mediator antara ICMI dan MUI, walaupun saat itu pendirian ICMI masih dalam tahap perencanaan sebelum berdirinya pada Desember 1990.

Dari berbagai analisis kajian tentang Islam dan politik Indonesia, sikap Soeharto yang memberikan ruang pada umat Islam pada paruh 1990an disebut sebagai masa kompromis dan akomodasi Islam sebagai kekuatan politik pemerintahannya.[49] Pada masa itu, kekuatan politik Soeharto dengan tiga sayapnya, Golkar, Birokrasi Dan ABRI mulai melemah dan karena itu membutuhkan kekuatan lain, yaitu kelompok Islam. Rencana pendirian bank Islam bukan tanpa halangan, bahkan penentangan itu datang dari Departemen Keuangan, senior angkatan darat dan badan intelejen. Alasan utamanya adalah bahwa pendirian bank Islam akan menimbulkan sektarianisme primordial. Pendirian ICMI dan BMI ini relatif bersamaan sebagai hasil "kerja politik" bersama pejabat pro-Islam di pemerintahan. Maka, para tokoh dan penggagas rencana ICMI juga menjadi bagian dalam BMI. Inilah awal sikap akomodatif Soeharto yang sangat fenomenal terhadap umat Islam yang belum pernah terjadi dalam pemerintahan Orde Baru.[50]

Kekuatan politik dalam memobilisasi gerakan ekonomi Islam sangat jelas dari kasus BMI dan kemudian gerjakan zakat tahun 1999 dengan diundangkannya UU pengelolaan zakat no 38 tahun 1999. Pada kasus pertama, BMI, keterlibatan politik Soeharto menjadi jalan pendirian bank Islam ini. Ganjalan modal pertama sesuai aturan Departemen Keuangan Rp 10 Milyar sebagai izin operasi, lagi-lagi mendapat dukungan penuh Soeharto. Dalam pendirian BMI, secara pribadi Soeharto menyumbangkan Rp 50 Juta, mengizinkan penggunaan dana Rp 3 Milyar dari yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila dan sisanya sekitar Rp 7 Milyar dia akan mengadakan pertemuan 3 November 1991 untuk menggalang dana dari para pejabat, pengusaha dan warga Muslim untuk membeli saham BMI.[51] Para pengusaha Muslim seperti Aburizal Bakri, Fadel Muhammad dan Fahmi Idris mendukung pendirian bank Islam ini. Didirikan pada 1 November 1991, BMI ditandatangani oleh lebih dari 30 pejabat dan pebisnis Muslim. Empat bank Islam ikut mendukung BMI yaitu, Bank Islam Faisal dari Mesir, al-Barakah dari Saudi Arabia, Bank Islam Berhard Malaysia dan Dharmal al-Islami dari Swiss.[52]

Dalam pendirian BMI, secara pribadi Soeharto menyumbangkan Rp 50 Juta, mengizinkan penggunaan dana Rp 3 Milyar dari yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila dan sisanya sekitar Rp 7 Milyar dia akan mengadakan pertemuan 3 November 1991 untuk menggalang dana dari para pejabat, pengusaha dan warga Muslim untuk membeli saham BMI.

Sebagai ketua umum ICMI, BJ Habibie mencoba mengundang para pengusaha Muslim untuk membeli saham BMI. Dalam pertemuan yang dihadiri sekitar 87 pengusaha Muslim yang sengaja diundang ke Hotel Sahid pada 13 Oktober 1991, tercapai komitmen sebesar Rp 86 miliar untuk membeli saham BMI. Dalam enam minggu pertama pendirian BMI, terkumpul dana sekitar Rp 110 miliar, menempati posisi 35 besar bank Islam dari 56 bank Islam di dunia. Mobilisasi dana ini ternyata tidak seutuhnya mencerminkan dana bersih dari hasil usaha atau investasi para pengusaha Muslim. Disebutkan bahwa sekitar Rp 2 miliar dari total Rp 10 miliar diperoleh dari SDSB (Sumbangan Dana Sosial Berhadiah), semacam lotere dalam pembelian kupon untuk kegiatan sosial dan olah raga. Praktek SDSB, pada awal pendiriannya juga mendapat tentangan dari kaum Muslimin juga dari MUI. Namun, setelah diketahui dana itu didapat dari SDSB, sepuluh hari kemudian pihak BMI mengembalikannya ke kantor SDSB.[53]

Pendirian BMI, walaupun mendapat pertentangan keras dari kelompok militer karena khawatir meliharkan primordialisme dan menguatnya keretakan etnis, menjadi tonggal awal kebangkitan ekonomi Islam. Bank Islam dapat menggambarkan adanya usaha kelompok Muslim yang secara religius mereka dapat mengaktualisasikan keyakinannya dalam berbisnis. Di samping itu, akses mereka terutama kelompok usaha kecil dan menengah dapat dengan leluasa bertransaksi dengan prinsip syariah. Dalam momen ini dapat dijelaskan bahwa kelompok Islam secara politis telah berhasil menancapkan tonggak peran sosial, ekonomi dan politiknya di masa Orde Baru. Para pengelola bank Islam ini juga sangat bersemangat tentang masa depan bank Islam, terutama dari sisi pengelolaan dan komunikasi dengan klien dan nasabah dibanding bank konvensional.[54]

Pendirian BMI, menjadi tonggal awal kebangkitan ekonomi Islam. akses mereka terutama kelompok usaha kecil dan menengah dapat dengan leluasa bertransaksi dengan prinsip syariah.

Sebagai respon terhadap dominasi bisnis Cina, seperti halnya pada pada pendirian Sarekat Islam 1911 terutama dalam persaingan batik di Surakarta, Solo, kehadiran BMI juga dianggap sebagai sebuah perlawanan terhadap Cina yang selama ini mendominasi ekonomi Indonesia. Dengan kata lain, semenjak masa kolonial hingga masa Orde Baru dominasi Cina dalam sektor ekonomi di Indonesia sangat kuat. Umat Islam dengan penduduk di atas 80% belum berperan penting dalam sektor bisnis. Masa keharmonisan kebijakan politik Soeharto dan Islam menjadi momentum aktifis Muslim untuk memiliki lembaga keuangan seperti BMI dalam menyaingi kekuatan bisnis Cina.

Awal operasional BMI, pemahaman masyarakat tentang institusi bank masih rendah. Asumsi sebagai bank Islam yang bisa memberikan keadilan sosial dan kesejahteraan dipadankannya dengan cara-cara bisnis tradisional, lemah dalam manajemen perencanaan, proses dan produksi. Para pemohon modal yang dilakukan oleh kelompok Muslim banyak yang tidak layak untuk dibiayai. Sebagai lembaga keuangan, BMI memerlukan profit supaya menarik investasi dan keberlangsungan usaha. Hal ini menunjukkan bahwa profesionalisme pebisnis Muslim pada masa itu masih rendah. Salah satu problemnya, kemungkinan besar adalah kesulitan mereka untuk akses ke dunia perbankan atau keengganan selama ini untuk terlibat dalam bank konvensional karena anggapan haramnya riba. Karena itu ketika bank Islam berdiri, terjadi kegagapan di kalangan umat Islam untuk memanfaatkan sumber dana yang tersedia di BMI. Sistem pasar yang sudah terbentuk secara kapitalis menjadi hambatan berkembangnya bank Islam. Komentar M Dawam Rahardjo yang dikutip Hefner dalam kasus ini sangat menarik. Salah satu penjelasan penting Dawam adalah bahwa bank Islam perlu mengontrol klien dalam tingkat kejujurannya terutama tentang keuntungan dan kerugian yang dialami. Juga, administrasi bank Islam memerlukan penyelia peminjam secara langsung yang berakibat pada biaya administrasi tambahan.[55] Namun demikian, BMI merupakan langkah positif menju perwujudan cita-cita sosial umat Islam. Ia berperan penting "sebagai simbol umat Islam dan perwujudan cita-citanya dalam masyarakat Indonesia."[56]

MMI berperan mengidentifikasi usaha-usaha yang layak diberi modal dan menyeleksi para pengusaha kecil yang mengajukan rencana usaha. MMI juga merumuskan strategi pengembangan investasi bagi masing-masing usaha dan meningkatkan modal serta pelatihan manajemen. Di samping itu, MMI juga melakukan negosiasi dengan para investor untuk membeli saham BMI berdasar kepada program investasi yang dibuat.

Sebagai lembaga keuangan Islam uji coba, BMI ternyata dihadapkan pada beberapa tantangan dalam hal investasi dan pengembangan bisnis lainnya. Kesadaran ini ditangkap oleh pengurus BMI dan tokoh ICMI dan memerlukan penguatan. Karena itu dibentuk PT Manajemen Musyarakah Indonesia, semacam lembaga *think tank* yang dapat menopang pengembangan bisnis BMI. Lembaga ini berperan untuk menjembatani kepentingan para pengusaha kecil, BMI dan pihak investor yang berniat mengembangkan bisnis usaha kecil Muslim.[57] Fungsinya sebagai penyedia konsep dan strategi penyelesaian masalah-masalah, MMI berperan mengidentifikasi usaha-usaha yang layak diberi modal dan menyeleksi para pengusaha kecil yang mengajukan rencana usaha. MMI juga merumuskan strategi pengembangan investasi bagi masing-masing usaha dan meningkatkan modal serta pelatihan manajemen. Di samping itu, MMI juga melakukan negosiasi dengan para investor untuk membeli saham BMI berdasar

kepada program investasi yang dibuat. Dana-dana hibah dari para donatur dalam kerangka pengembangan bisnis BMI dan usaha kecil juga menjadi target MMI dengan tujuan untuk mencapai keadilan sosial dan solidaritas umat Islam. Peran MMI ini menggambarkan terjalinnya hubungan antara investor dan pangusaha kecil Muslim.[58]

MMI juga bertujuan untuk membantu pendirian BPRS (Bank Perkreditan Rakyat Syariat) skala kecil. Peran MMI di sini juga sebagai mediator dan penghimpun dana dari para investor dan BMI dalam rangka pendirian BPRS di daerah-daerah tertentu. Dalam perkembangan bisnis Islam di masa-masa mendatang, BMI dan MMI menjadi tonggak bangkitnya kesadaran ekonomi Islam baik dari sisi sosiologis maupun politis. Secara sosiologis, interaksi dan mobilisasi pengusaha kecil dan menengah tumbuh terjalin dan memberikan kesadaran dan kepercayaan diri mereka untuk memanfaatkan modal investasi dari para pengusaha Muslim kaya. Secara politis, pengusaha Muslim dianggap sebagai partner yang potensial dalam menjaga kepentingan-kepentingan pemerintahan Orde Baru dan tidak ditempatkan lagi sebagai oposan Soeharto. Dari sinilah kemudian kelompok Islam ikut mewarnai birokrasi Indonesia.

Dalam konteks pertumbuhan unit usaha syariah hingga tahun 2013, ekspansi usaha dan kapitalisasi bisnis syari'ah berkembang sangat pesat. Ini menunjukkan adanya respon positif dan memberikan ruang usaha menguntungkan bagi kalangan pengusaha baik Muslim maupun non-Muslim. Berikut adalah perkembangan lembaga keuangan syariah.

Tabel. 1

No	Jenis Bank	Tahun	Jumlah	Kantor
1	Bank Konvensional	2011	109 (termasuk 24 Unit Usaha Syariah)	14.343
2	Bank Syariah	2011	11	2.262
3	BPR	2011	1.653	4.425
4	BPRS	2012	160	399

Gambaran tabel di atas (table.1) menunjukan perkembangan yang bearti dilihat dari masa awal berdirinya BMI tahun 1992. Jumlah bank umum pada periode 2011, yaitu sebanyak 120 bank, yang terdiri dari 109 bank konvensional (termasuk 24 unit usaha syariah - UUS) dan 11 bank syariah. Jika dilihat dari jumlah kantor, terdapat 16.625 kantor bank yang terdiri dari 14.343 kantor bank umum konvensional (BUK) dan 2.262 kantor bank umum syariah (BUS). Sementara itu, jumlah BPR mencapai 1.653 bank dengan jumlah kantor mencapai 4.425 kantor. Jika dilihat berdasarkan pola penyebarannya, sebagian besar lokasi kantor, baik bank umum maupun BPR, masih terkonsentrasi di wilayah Jawa dan Sumatera.

Sebanyak 74% kantor bank umum berada di wilayah Jawa dan Sumatera dan 26,0% kantor bank umum berada di luar Jawa dan Sumatera. Mayoritas BPR, dengan jumlah kantor yang mencapai 3.821 unit, tersebar di wilayah Jawa dan Bali.[59] Sejalan dengan perbankan konvensional, fokus pembiayaan perbankan syariah ke sektor produktif mulai menunjukkan hasil.[60]

Jumlah bank konvensional yang memiliki unit syariah tahun 2013 sebanyak 23 buah dengan jumlah pekerja mencapai 10.722 dengan jumlah kantornya 576 buah, dengan total pendapatan Rp 22,046 miliar atau sekitar Rp 22 Triliun. Sementara itu jumlah BPRS mencapai 160 dengan jumlah pegawai mencapai 4826 orang dan tersebar di 399 kantor.[61]

Menurut catatan Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam-LK), sampai kuartal III-2012, aset industri asuransi syariah 3,54% dari total aset industri asuransi senilai Rp 322,2 triliun. Sampai akhir September 2012, aset asuransi syariah tumbuh tipis 7,26%. Sampai kuartal ke-tiga, kontribusi asuransi syariah 3,96% dari total premi industri asuransi Rp 114,3 triliun. Saat ini jumlah asuransi syariah 46 perusahaan. Rinciannya, empat perusahaan full asuransi jiwa syariah, dua asuransi kerugian syariah, 17 unit asuransi jiwa syariah, 20 asuransi umum syariah, dan tiga unit reasuransi syariah.[62] Sedangkan pada pegadaian syariah, assetnya telah mencapai gadaian syariah Rp 2,569 Miliar atau setara dengan Rp 2,5 Triliun lebih.[63]

Gerakan Pemberdayaan Umat

Ormas Islam yang berperan sangat menonjol dalam pemberdayaan masyarakat melalui sosial, ekonomi dan pendidikan adalah Muhammadiyah Berdiri tahun 1912 di Yogyakarta, Muhammadiyah melakukan modernisasi sistem sekolah Islam dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat melalui kegiatan sosial dan ekonomi. Dalam perkembangan kemudian, yaitu tahun 1914 sebagai pengenalan dan diseminasi ajaran kepada para pengikutnya, gagasan pembaharuan dilakukan dengan menyebarkan ajarannya kepada anggota. Pada tahun 1959, idealisme pembentukan masyarakat Islam menjadi tujuan utama. Pada tahun 1985, upaya organisasi untuk mewujudkan visi dan misinya lebih difokuskan pada kebenaran, keadilan dan kesejahteraan masyarakat.

Sejak berdirinya, keterlibatan Muhammadiyah dalam ekonomi sangat menonjol seperti dalam hal zakat dan wakaf. Lembaga ekonomi dalam bentuk koperasi juga dikembangkan Muhammadiyah sebagai upaya untuk membasmi praktek eksploitatif oleh para rentenir. Peran koperasi adalah memberikan peluang kepada para anggotanya untuk menyimpan dan meminjam uang untuk usaha dan memberikan kontribusi keuntungan dari usahanya bagi koperasi. Upaya untuk mengembangkan bisnis terus dilakukan, yaitu dengan mendirikan BPR (Bank Perkreditan Rakyat) di beberapa daerah pada tahun 1990an. Komite ekonomi Muhammadiyah dalam pertemuan 23-25 Desember 1989 membuat rencana mendirikan ratusn BPRS. Lembaga keuangan ini menjadi milik anggota Muhammadiyah dengan saham yang mereka tanamkan di samping Muhammadiyah sebagai organisasi akan terlibat dalam pembiyaan dan manejemen. Mekanisme transaksi dan operasional BPRS ini masih menggunakan sistem bunga, walaupun masih menjadi perdebatan kehalalannya.[64]

Pada awal tahun 1990, Muhammadiyah mula melakukan perjanjian kerjasama dengan Group Matahari, PT Masagung, Supermarket Hero, BCA, Lippo Bank dan PT Asuransi Jiwasraya.

Seperti dijelaskan di atas, pebisnis Cina memiliki keunggulan dan pengalaman dalam bisnis. Seperti halnya NU, Muhammadiyah juga mencoba menjalin usaha dengan Cina keturunan. Pada tanggal 13 Mei 1990, Muhammadiyah mengundang para pengusahan retail seperti Grup Matahari, PT Masagung dan Supermarket Hero untuk melakukan dialog dan penjajakan kerjasama berupa usaha patungan, pemasaran produk yang dihasilkan anggota Muhammadiyah, pelatihan dan bantuan teknis usaha anggota Muhammadiyah. Kerjasama juga dilakukan dengan perbankan swasta berbasis bunga seperti Bank Central Asia (BCA) dan Lippo Bank. Kedua bank itu menyatakan kesediaannya untuk mengembangkan dana BPR Muhammadiyah dan bantuan training manajemen bagi para pengelolanya. Pada 27 April 1992, Muhammadiyah juga berusaha menjalin kerjasama dengan PT Asuransi Jiwasraya untuk menjamin keamanan sosial para siswa, guru, dosen dan pegawainya. Tanggungan yang dibiayai oleh asuransi ini termasuk dana pensiun, kesejahteraan keluarga, bantuan kecelakaan dan kematian. Intinya, usaha Muhammadiyah ini adalah untuk merealisasikan program pengembangan ekonomi bagi umat Islam. Yang menarik, praktek asuransi model ini bagi Muhammadiyah bukan sesuatu yang melanggar hukum.[65]

Ekspansi Muhammadiyah dalam bidang sosial, pendidikan dan ekonomi dikenal dengan Amal Usaha Muhammadiyah. Capaian dalam bidang ini sangat signifikan yang tersebar di berbagai wilayah di Indonesia. Dalam bidang pendidikan, hingga saat ini (2013) terdapat 4.623 TK/TPQ, 2.604 Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidaiyah, 1772 Sekolah menengah Atas/MTs, 1143 Sekolah Menengah Atas/SMK/MA, 67 pesantren, 172 Perguruan Tinggi, 47 Rumah Sakit PKU, 217 poliklinik, 82 Rumah Bersalin, 318 Panti Asuhan dan Asuhan Keluarga, 54 Panti Jompo, 82 Rehabilitasi Cacat, 71 SLB, 6.118 Masjid dan 5.080 Mushala serta 20.945.504 M2 tanah.

Di sektor ekonomi, Muhammadiyah memiliki 2,5 persen saham di 1 bank syariah, 26 BPR/BPRS, 275 BMT/BTM, 1 induk koperasi BTM, 81 koperasi syariah, 22 minimarket dan 5 kedai pesisir. Keseleruhan total asset Muhammadiya mencapai sekitar Rp 20 Triliun.[66]

Dalam bidang kesehatan, di samping klinik yang bersifat komersial dan klinik yang melayani masyarakat sebagai bentuk kepedulian, Balai pengobatan dengan model Pembina Kesejahteraan Umat (PKU) yang di masa awalnya bernama Penolong Kesengsaraan Oemat kini terus meningkat jumlah dan kualitasnya.[67]

Pengelolaan zakat secara institusional di Muhammadiyah dimulai pada tahun 1970-an, tepatnya ketika dikeluarkan surat keputusan PP Muhammadiyah no. 02/PP/1979 tentang realisasi zakat Muhammadiyah. Kebijakan ini dibuat untuk mewujudkan sistem penghimpunan dan pengelolaan zakat terorganisir dengan baik dan berperan dalam peningkatan kesejahteraan umat.[68] Sebagai ilustrasi tentang pengelolaan zakat yang cukup menonjol, kita perlu melihat kasus Lembaga Zakat di daerah Kendal, salah satu bagian pengelolaan zakat yang cukup berhasil, baik dari sisi manajemen dan pemberdayaannya. Geliat zakat ini sebagai respon Muktamar Muhammadiyah ke 40 di Surabaya tahun 1978 yang kemudian dikembangkan di berbagai daerah.[69] Khusus kasus Kendal, lembaganya bernama Badan Pelaksana Urusan Zakat Muhammadiyah (BPUZM), yang dipimpin oleh KH. Abdul Bari Shoim, Pimpinan Muhammadiyah kendal saat itu.[70] Gerakan zakat di daerah ini didorong oleh teologi Muhammadiyah yang menfokuskan pada *amar ma'ruf nahyi munkar* (menyeru dalam kebaikan dan menghindari kemungkaran). Ajaran ini diajarkan oleh pendirinya, KH. Ahmad Dahlan, tentang perpaduan antara ibadah spiritual dan sosial. Sebab itu, tradisi awal pengembangan Muhammdiyah adalah peduli kepada fakir-miskin yang dikutip dari surat al-Ma'un (Q. 107: 1-7).[71]

Pendekatan daya tarik bagi jamaah Muhammadiyah dalam berzakat dilakukan dengan cara sosialisasi fungsi zakat bagi kepentingan sosial. Forum yang digunakan adalah pengajian, khutbah Jumat, kuliah Ramadhan, penyuluhan, penyebaran spanduk dan pamflet dan pengiriman surat edaran untuk berzakat. Langkah ini dikembangkan kemudian kepada beberapa kategori masyarakat. Penyuluhan, misalnya, diberikan kepada para amilin (pengelola zakat) dan warga Muhammadiyah. Sementara pengajian dilakukan bagi warga Muhammadiyah dan simpatisan dilakukan seminggu sekali, yaitu pada Ahad pagi. Spanduk, majalah dan informasi secara publik dilakukan bagi masyarakat pada umumnya, tidak terbatas pengikut Muhammadiyah.[72] Salah satu contoh semangat dan puritanisme Muhammadiyah dalam kasus zakat adalah *role model* (suri tauladan) yang dilakukan oleh para pimpinan Muhammadiyah. Dari hasil laporan zakat, para muzakki (pembayar zakat) yang jumlahnya lebih besar didominasi oleh para pimpinan Muhammadiyah. Dengan cara pemberian, contoh yang baik dari pimpinan ini menjadi salah satu kunci keberhasilan pengelolaan zakat di Muhammadiyah.

Sosialisasi pengelolaan zakat dengan model institusi selalu dilakukan setiap saat terutama oleh para amilin untuk meningkatkan hasil zakat dari masyarakat (muzakki), baik zakat harta (mal) maupun zakat fitrah. Seruan para kiyai atau ustadz Muhammadiyah sangat efektif untuk memperkuat peran lembaga zakat seperti dengan menyampaikan tausiyah (nasehat agama) bahwa berzakat kepada selain lembaga zakat dianggap tidak sah. Untuk memperkuat alasan ini, rujukan al-Quran seperti dalam surat al-Tawbah: 60 disampaikan kepada masyarakat, ditambah dengan sumber hadis Rasulullah tentang praktek di zamannya. Alasan lain yang bisa memberikan kesadaran masyarakat adalah bahwa pemberian zakat secara individual dan disampaikan secara personal kepada mustahiq (penerima zakat) akan terjadi kekacauan dan ketidakadilan penerima zakat, seperti terjadi penumpukan penerimaan zakat pada individu atau kelomok tertentu. Melalui lembaga, sistem pembagian zakat akan lebih merata dan adil.[73]

Seruan Muhammadiyah Kendal kepada warganya dengan logika keagamaan dan sosial ini menumbuhkan semangat kebersamaan dan solidaritas yang lebih tinggi, yaitu dengan peningkatan pembayar zakat dari tahun ke tahun. Pada priode 1999-2003, jumlah zakat yang terkumpul mencapai Rp 235.898.045,- (1999), Rp 346.780.900,- (2000), Rp 471.307.465,- (2001), 492.185.400,- (2002) dan Rp 524.026.775,- (2003).[74] Yang menarik dari para amilin ini adalah bekerja berdasar pada pengabdian tanpa gaji atau honor tetap dari hasil zakat. Di sinilah model semangat keikhlasan yang dipraktekkan. Amilin hanya mendapat bagian sekali dan kecil di akhir kepanitian yang berlangsung selama 6 bulan dari bulan Rajab hingga Zulhijjah, mulai dari pengumpulan hingga pendistribusiannya.[75]

Hasil dana zakat yang terkumpul seperti diuraikan di atas didistribusikan untuk peningkatan kesejahteraan masyarakat miskin dan dhuafa. Untuk zakat mal (harta) disalurkan kepada santunan dhuafa, pemberian modal pengusaha kecil, santunan untuk guru ngaji dan madrasah, da'i (ustadz), beasiswa, bantuan pendidikan dan kesehatan. Sementara untuk infaq, shadaqah dan wakaf yang bermakna lebih luas dialokasikan untuk perbaikan dan penyediaan sarana dan prasarana fisik seperti rumah sakit, sekolah dan bangunan masjid.[76]

Pada tahun 1950, NU mendirikan bank Nusantara dan Bank Haji di Jakarta dan Bank Mualim pada 1960 di Semarang. ada tahun 1990, NU mencoba membuka kembali bank BPR di Jawa Timur dengan melakukan kerjasama dengan PT Sinar Bumi dan PT Sumber Nilaiarta.

Jejak Muhammadiyah dalam aktifitas ekonomi juga diikuti oleh Nahdhatul Ulama (NU) yang didirikan 1926. Sebagai organisasi keagamaan yang dikenal tradisional dari kumpulan para kiyai dan santri, NU memiliki ciri berbeda dari Muhammadiyah. Dengan dominasi pengikutnya di Jawa, kegiatan ekonomi anggotanya cenderung bersifat lokal. Di Surabaya, misalnya, NU mendirikan PT Hamzah Jaya sebagai perusahaan cabang yang bergerak dalam pengolahan singkong. Perusahaan ini melibatkan ratusan pekerja dan mengekspor 250 ton singkong kering setiap tahun. Cabang usaha lain di Magetan bergerak dalam kerajinan tangan. Pada tahun 1950, NU mendirikan bank Nusantara dan Bank Haji di Jakarta dan Bank Mualim pada 1960 di Semarang, walaupun

akhirnya semuanya bankrut karena lemahnya manejemen. Pada tahun 1990, NU mencoba membuka kembali bank BPR di Jawa Timur dengan melakukan kerjasama dengan PT Sinar Bumi dan PT Sumber Nilaiarta. Usaha perbankan ini rencananya akan dikembangkan menjadi 2000 unit BPR dalam jangka waktu 10 tahun untuk melayani 200.000 pengusaha kecil dana penduduk pedesaan jamaah NU. Walaupun sistem BPR ini masih menerapkan bunga, NU nampaknya masih menganggapnya sebagai praktek yang diperbolehkan, karena sistem bank Islam belum berdiri. Ekspansi bisnis NU, terutama kerjasama dengan bank, terus dikembangkan yaitu dengan menjalin kerjasama pada Juni 1990 dengan Bank Summa, yang dimiliki keluarga Soerjadjaya. Obsesi NU, terutama yang digerakkan Abdurrahman Wahid, adalah berusaha untuk mendirikan 2000 BPR di seluruh Indonesia. Kehadiran Bank Summa berperan penting untuk menyediakan staf, kongsi saham dan training para pegawai.[77]

Dalam bidang pertanian, NU menggunakan pesantren seluruh Indonesia sebagai pusat pengembangan industri agrikultur. Pesantren dapat mengajukan kredit ke BPR Nusumma untuk pembiyaan usaha pertanian. Komoditas yang menjadi pilihan usaha saat itu adalah jagung, kacang kedele, nenas dan sayuran. Expor pertama hasil usaha tani ini adalah nenas ke Taiwan pada 13 Juli 1991. Disamping itu NU juga mengembangkan usaha lain yang bergerak dalam bidang pengolahan singkong menjadi tepung melalui kerjasama dengan perusahaan asal Thailand, Bangna Steel Work dan PT Morelly Aswaja, salah satu perusahaan agribisnis NU.

Institusionalisasi Zakat

Dalam kasus zakat, upaya institusionalisasi dan nasionalisasi telah digagas, melalui pembentukan BAZNAS pada 10 Januari 1968, oleh MUI dengan tokoh utamanya adalah Buya Hamka. Tanggal 26 Oktober 1968, dalam peringatan Isra' dan Mi'raj, Soeharto menawarkan diri menjadi amil zakat nasional yang diikuti oleh keluarnya surat perintah (no. 07/PRIN/10/1968) tentang bantuan administrasi penerimaan zakat.[78] Kesediaan Soeharto untuk menjadi amil zakat pada masa itu sebagai upaya mengambil simpati dari umat Islam. Dampak dari kesediaan Soeharto saat itu, walaupun sikapnya masih menyisakan multitafsir, didirikan Badan Amil Zakat di daerah-daerah, seperti Aceh, Kalimantan, Jawa

Tengah, Jawa Timur dan Sumatra Barat. Secara formal, sinyal positif kesediaan Soeharto ini tak pernah diwujudkan secara nasional, kecuali memberikan ruang kebebasan kepada pemerintahan daerah untuk berinisiatif mendirikan ZIS masing-masing.

Sebagai respon atas gerakan zakat ini, Ali Sadikin, selaku Gubernur DKI saat itu, mengeluarkan SK No Cb/14/8/18/68 tanggal 5 Desember 1968 tentang pembentukan Badan Amil Zakat DKI.[79] Di DKI Jakarta perkembangan Badan Amil Zakat cukup menonjol sehingga 1973 berubah nama menjadi Badan Amil Zakat, Infaq dan Shadaqah untuk bisa menjangkau dana amal yang lebih luas.[80] Sistem pengelolaan zakat di DKI dimulai dari tingkat kelurahan, kecamatan, walikota dan provinsi, masing-masing bertindak sebagai ketua Bazis dari unsur pemerintah.Struktur ini tetap berlaku hingga saat ini sejak masa berdirinya dari tahun 1968. Yang menarik dari pengelolaan BAZIS DKI adalah, staff yang diperbantukan dari pemerintah DKI menerima gaji dari pemda, bukan dari hasil ZIS. Demikian juga pemerintah memberikan dana operasional setiap tahunnya.

Pengumpulan dana ZIS DKI Jakarta terus meningkat setiap tahunnya. Tahun 2003, dana ZIS terkumpul 14,1 miliar, bertambah menjadi 21,7 miliar (2008), 27,2 (2009), 52,76 miliar (2010), 64,78 miliar (2011) dan 81,45 miliar (2012). Penyaluran dana ini diberikan untuk pembiyaan pendidikan, kesehatan, bantuan bencana, renovasi masjid/mushala dan bantun (pinjaman) usaha kecil. Sejak tahun 1999, untuk penguatan penyaluran dan efektifitas dana zakat, BAZIS DKI menjalin kerjasama dengan Baitul Mal wa Tamwil (BMT), yaitu untuk penyaluran modal usaha bagi Pedagang Kecil (PPMKM) di 50 pasar tradisional DKI Jakarta. BMT berperan mengelola dan menyalurkan dana BAZIS dengan sistem bagi hasil. Dalam perkembangannya, BMT mencapai keuntungan 110 juta dan memiliki asset produktif 5 miliar rupiah. Hingga saat ini, BAZIS DKI membina lebih dari 4.500 pedagang dan 25 BMT sebagai mitra kerja dengan cakupan 80 pasar tradisional.[81] Fungsi ZIS di sini sangat erat kaitannya dengan BMT dalam pengembangan ekonomi masyarakat dhu'afa.

Mengikuti jejak DKI Jakarta yang telah mendirikan BAZ tahun 1968, Gubernur Propinsi Jawa Barat mengeluarkan SK Gubernur Kepala Daerah Tingkat I no. 352/H.I/3/Sk/1974 pada tanggal 1 Oktober 1974 tentang pendirian BAZ yang berwenang mengelola zakat di Jawa Barat.[82] Lembaga ini dianggap sebagai satu-satunya lembaga yang sah dalam pengelolaan zakat. Pemda memberikan bantuan dana dan Sumber Daya Manusia (staf) dalam pendirian dan pengelolaan lembaga ini. Struktur BAZ dibentuk mulai dari tingkat propinsi, Kabupaten/Kota, Kecamatan hingga desa/kelurahan. Setiap BAZ berada di ibu kota pemerintah daerah dan untuk propinsi berada di Bandung (Ibu Kota Jabar) bertempat di Kanwil Departemen Agama Propinsi Jawa Barat dan di kantor Gubernur. Kemudian setiap pemerintahan kota daerah mendirikan BAZ hingga kecamatan.

Cara kerja BAZ adalah melakukan pengelolaan zakat mulai dari perencanaan, pengumpulan, pengeluaran dan pendayagunaan zakat hingga pelaporannya. Berbagai media digunakan untuk mengembangkan pengelolaan zakat di BAZ, yaitu melalui pengajian, publikasi di media masa, radio dan televisi. Peningkatan kompetensi pengurus juga dilakukan melalui training. Pada tingkat kelurahan/ desa zakat dikumpulkan oleh para amil langsung dari warga untuk disalurkan kepada para mustahiknya setelah mendapatkan persetujuan Majlis Ulama Jawa Barat. Terdapat dua model pengumpulan zakat: amilin masyarakat dan amilin unit. Amilin masyarakat bekerja untuk wilayah di setiap RT/RW dan DKM setempat, sementara amilin unit bekerja pada instansi pemerintah seperti sekolah, kantor dan perusahaan.

Hasil zakat yang dikumpulkan amilin masyarakat disetorkan ke desa/kelurahan, sedangkan amilin unit diserahkan ke BAZ kecamatan atau ke BAZ kota. Setiap pembayar zakat menerima kupon bukti pembayaran. Hasil pengumpulan zakat di tingkat desa dibagikan kepada mustahik (yang berhak menerima zakat), selebihnya diserahkan ke tingkat kecamatan. BAZ kecamatan juga mengambil jatahnya untuk dibagikan dan sebagiannya diserahkan ke BAZ kabupaten/kota dan seterusnya. Penyerahan zakat yang disalurkan ke BAZ tingkat atas dilakukan melalui bank BRI dan Bank Karya Pembangunan di ibu kota kabupaten/kodya. Zakat yang dikumpulkan ini semuanya diambil dari zakat fitrah atau shadaqah yang bersifat suka rela. Sementara zakat harta, belum dilakukan penghitungan dan pengumpulan.[83]

Hasil zakat yang terkumpul cukup besar untuk ukuran pada waktu itu, walaupun hanya sebatas zakat fitrah. Sejak tahun 1981-1983, jumlah yang terkumpul sebanyak 2 miliar rupiah, dan meningkat terus dari tahun 1985-1988 sebanyak 6,5 miliar rupiah di tahun 1988 dengan jumlah peningkatan yaitu 1 miliar rupiah setiap tahunnya, dengan rata-rata peningkatan 25.58 persen. Jumlah penduduk Jawa Barat tahun 1987 sekitar 30.971.113 jiwa.

Sistem pembagian zakat ini lebih difokuskan untuk pemberdayaan dan bantuan masyarakat miskin di mana 60% disalurkan untuk fakir, miskin dan 2,5% untuk muallaf (orang yang baru masuk Islam). Sisanya 25% untuk tujuan fi sabilillah di DKM/RW, desa, kecamatan, kabupaten, dan propinsi dengan rincian jatah terbesar pada tingkat DKM/RW hingga terkecil di propinsi. Bagian amilin 12,5 persen dibagikan kepada amil DKM/RW, desa, kecamatan dan kabupaten, dengan porsi terbesar mulai diberikan pada DKM/RW. Sistem pengumpulan dan pendistribusian zakat model ini, khususnya di Jawa Barat telah menggunakan sistem pemerintah, setelah keluarnya persetujuan presiden pada tahun 1968 seperti yang dijelaskan di atas.[84]

Pemberdayaan ekonomi melalui zakat ini bias dilihat dengan model pendistribusiannya untuk kepentingan produktif. Di Garut, misalnya, penyaluran zakat bagi dhuafa melalui pemberian kambing sebanyak 130 ekor untuk dikembangbiakkan. BAZ Tasikmalaya membentuk pondok pesantren dan pedagang kecil melalui pelatihan elektronik dan bantuan modal. BAZ Cirebon menyalurkannya berupa bantuan perbengkelan sepeda motor. Hasil zakat ini juga digunakan untuk biaya sertifikasi tanah wakaf seperti di Kabupaten Ciamis dan Sumedang.[85] Disebutkan bahwa sejak tahun 1987 hingga 1988, jumlah penduduk miskin di Jawa Barat menurun cukup signifikan. Jika penurunan ini dapat dipercaya dan diakibatkan oleh zakat, maka peran zakat sangat signifikan walaupun sebatas zakat fitrah. Penurunan jumlah penduduk miskin ini sekitar 13.29%, yaitu dari 2.343.992 tahun 1987 menjadi 2.032.513 tahun 1988.[86]

Gerakan zakat di Aceh juga ditetapkan secara resmi oleh pemerintah daerah tahun 1968 melalui surat keputusan gubernur no. 11/1968, no. 452/DKDA/1968 dan no. 180/MU/1968 pada 28 November 1968. Isi instruksi ini antara lain, memerintahkan kepada para pimpinan daerah mulai dari bupati dan camat untuk bekerjasama dengan KUA untuk mendirikan lembaga zakat. Upaya pengembangan zakat ini terus dilakukan hingga pada 28 November 1988 dengan dibuatnya lembaga Badan Pembina dan Musyawarah Amil Zakat, Infaq dan Sadaqah. Namun, usaha gerakan zakat di Aceh mengalami hambatan dengan adanya konflik kepentingan para ulama yang telah lama menikmati manfaat zakat dan shadaqah. Kehadiran lembaga ZIS pemerintah dianggap sebagai penghalang pemasukan rutin para ulama dari ZIS yang telah berlangsung lama.[87]

Lembaga ini dikontrol langsung oleh gubernur dan kepala wilayah departemen agama di propinsi. Setiap pegawai negeri diwajibkan bayar zakat dengan cara pemotongan dari gaji secara langsung, terutama dengan penghasilan Rp 186.000 dengan potongan rata-rata 2.5 persen. Sedangkan mereka yang berpenghasilan lebih rendah, potongannya 1 persen setiap bulan. Hasil zakat yang terkumpul dibagikan kepada kelompok miskin, yaitu 65 persen bagi fuqara, pengelola zakat dan sabilillah; 20 persen disalurkan ke kecamatan; 10 dan 5 persen didistribusikan untuk kabupaten/kota dan propinsi.[88]

Sistem pengelolaan zakat, selain dilakukan oleh pemerintah juga dikelola oleh para ulama yang bekerjasama dengan perusahaan swasta daerah, seperti PT Arun Naturan Gas Company, perusahan besar yang bergerak dalam penambangan gas di Aceh. Pada saat itu sekitar tahun 1985-1987 dan 1988-1989 jumlah total zakat yang terkumpul mencapai Rp 64.576.925.[89]

Filantropi Islam Kontemporer

Aktifitas filantropi Islam di Indonesia telah lama hidup bersamaan dengan masuknya Islam ke Indonesia. Wakaf, zakat, infaq dan shadaqah adalah model filantropi yang berkembang di masyarakat. Ironisnya, aktivitas dana amal ini belum memberikan pengaruh berarti jika dibanding dengan jumlah penduduk Muslim lebih dari 200 juta orang. Hal ini tidak lepas dari pengaruh doktrinal, sosial dan politik yang berlangsung.

Perlunya keterlibatan pemerintah dalam pengelolaan wakaf dan zakat nampaknya menjadi *panasea* bagi pengembangan dana amal ini di Indonesia. Sebagai ilustrasi, ketika zakat dan wakaf masih dikelola secara swadaya masyarakat dan tanpa dukungan kebijakan dan regulasi, perkembangannya sangat lamban dan hampir tidak terasa. Pasca 1990an dan 2000an, setelah lahirnya UU no. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat dan perubahannya menjadi UU no. 23 tahun 2011 dan UU no. 41 tahun 2004 tentang wakaf, geliat aktifitas ini sangat terasa di berbagai organisasi non-pemerintah dan pemerintah melalui BAZ (Badan Amil Zakat). Lembaga Amil Zakat (LAZ) dapat ditemukan di setiap daerah. Namun kita perlu melihat bagaimana "upaya politik" ini mengalami liku-liku dalam perkembangannya.

Baitul Mal wat Tamwil (BMT) adalah istilah bahasa Arab yang berarti lembaga keuangan yang mengelola dana untuk tujuan nirlaba (sosial-ekonomi) di mana sumber dananya didapat dari Zakat Infaq Shadaqah atau wakaf atau dana lain dari donasi masyarakat.

Baitul Mal wat Tamwil (BMT) adalah istilah bahasa Arab yang berarti lembaga keuangan yang mengelola dana untuk tujuan nirlaba (sosial-ekonomi) di mana sumber dananya didapat dari Zakat Infaq Shadaqah atau wakaf atau dana lain dari donasi masyarakat. Dalam kegiatannya, BMT berorientasi laba dan nirlaba. Dalam operasionalnya, pengelolaan dana yang bersifat laba dan nirlaba dipisah

Poliklinik Diniyah Putri di Padang Panjang merupakan salah satu kegiatan filantropi terutama pemberian bantuan dan santunan terhadap fakir, miskin, dan anak-anak yatim.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

untuk memudahkan penilaian kinerjanya.[90] BMT berkembang di masa Orde Baru yang pendirian dan operasionalnya tidak secara masif dan terbuka di masyarakat. Hal ini dikhawatirkan mendapat tekanan atau larangan dari pemerintah. Karena bersifat sosial dan ekonomi, kegiatan usaha BMT tidak mengalami hambatan yang berarti. Namun, usaha ini pada tahun 1980 masih sembunyi-sembunyi karena aturan tentang ini juga belum ada. Kegiatan BMT dilakukan secara terbuka pada tahun 1990an yaitu setelah keluarganya UU no. 7 tahun 1992 yang mengizinkan praktek ekonomi berdasarkan sistem bagi hasil. Seperti di jelaskan di atas, UU ini juga lahir sebagai respon atas berdirinya Bank Muamalat Indonesia (BMI), dan tahun ini itu dianggap sebagai periode masa harmonis Soeharto dengan kelompok Islam. Bahkan, dalam perkembangannya BMT mendapat dukungan pemerintah dengan peluncuran gerakan nasional pada tahun 1996. Hingga saat ini perkembangan BMT lebih dari 4000 unit. Cikal bakal berdirinya Dompet Dhu'afa juga dimotori para aktifis BMT, di antara tokohnya adalah Eri Sudewo.

Sebuah Baitul Mal di daerah Ciputat, Tangerang. BMT berperan mengelola dan menyalurkan dana BAZIS dengan sistem bagi hasil.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Niai Budaya

Cara kerja BMT serupa dengan koperasi, yaitu dengan menerapkan simpanan pokok dan dapat didirikan dengan jumlah anggota minimal 20 orang. Yang membedakannya adalah, sistem syariah, terutama bagi hasil, menjadi praktek utama dalam usahanya. Akad-akad yang umum dipraktekkan adalah musyarakah (usaha kongsi) penyertaan modal, mudharabah (bertindak menjalan usaha dari modal BMT dikenal dengan mudharib) dan murabahah (akad jual beli dengan pembayaran melalui sistem angsuran).[91] Tujuan BMT bersifat sosial dan ekonomi untuk pemberdayaan masyarakat, dan menghindari dari praktek rentenir yang merugikan. Sebab itu, sistem pinjaman BMT tidak menggunakan agunan dan bunga, tetapi bagi hasil atau *qard al-hasan*, mengembalikan pinjaman hanya modal pokoknya saja. Pinjaman yang bersifat *qard al-hasan* biasanya diambil dari dana ZIS. Dapat dikatakan bahwa sistem BMT lebih merakyat dan menjangkau pedesaan dari pada Bank Syariah. Karena posisinya yang berdampingan dengan masyarakat bawah, BMT bisa menyentuk masyarakat usaha kecil yang belum mampu mengajukan proposal pinjaman kepada bank-bank besar seperti Bank Muamalat Indonesia.

Seperti halnya lembaga zakat, BMT juga menerima dan menyalurkan dana ZIS baik dari lembaga zakat lainnya atau yang dihimpun secara mandiri. Dana ZIS digunakan untuk *qard al-hasan* (pinjaman lunak dimana nasabah hanya mengembalikan modal pokoknya saja). Prinsip *qard al-hasan* adalah bantuan semata dan dana ini bisa bergulir ke nasabah lainnya. Di samping penyaluran dana, BMT juga berperan dalam penguatan sosial keagamaan, di mana para nasabah yang menjadi mitra BMT mendapatkan bimbingan keagamaan dan pengayaan kehidupan spiritualnya.[92]

Kelahiran BAZ dan LAZ

Sunatan Massal manjadi salah satu kegiatan filantrofi yang dilakukan oleh sebuah BMT.
Sumber: www.bmtalfath.com

Kehadiran BMT pada awal 1980an mendorong lahirnya Lembaga Amil Zakat dan BAZ setelah disahkannya UU no. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat. Seperti dijelaskan di atas, praktek ZIS di tingkat pemerintahan dimulai sejak 1968 ketika Soeharto menyatakan kesediaanya untuk menjadi amil zakat yang kemudian dilanjutkan implementasinya oleh para pimpinan daerah (gubernur). Sistem pengelolaan zakat oleh ZIS tidak pernah dilakukan secara masif hingga tahun 1999, setelah B.J. Habibie menjadi Presiden RI.[93] Pada periode inilah LAZ berdiri di berbagai tempat dan hingga saat ini lebih dari 30 LAZ[94] yang mendapat izin resmi pemerintah, di antara yang menonjol adalah Dompet Dhu'afa dan PKPU (Pos Keadilan Peduli Umat).

Pada awalnya pendirian Dompet Dhu'afa terinspirasi oleh kegiatan bantuan sosial untuk korban bencana yang dikumpulkan oleh Koran Nasional Republika. Kegiatan ini lebih bersifat insidental, hasil inisiatif komunitas jurnalis Koran Republika yang menyaksikan masyarakat miskin yang sering tertimpa musibah. Empat orang wartawan Republika, yaitu Parni Hadi, Haidar Bagir, S Sinarsari Ecip dan Eri Sudewo, mencoba mendirikan lembaga Dompet Dhuafa Repulika pada April 1993 yang independen dari manajemen Koran. Pada perkembangan kemudian, 2 Juli 1993, harian Koran Republika membuka rubrik di halaman muka Harian Umum Republika dengan tajuk "Dompet Dhuafa". Sejak itu masyarakat terketuk untuk terlibat dan menyumbangkan dananya untuk kepedulian kaum dhuafa. Pada 4 September 1994, Yayasan Dompet Dhuafa Republika didirikan oleh empat orang pendiri yang disebutkan di atas. Eri Sudewo dipercaya untuk menjalankan Yayasan DD untuk mengumpulkan dan menyalurkan dana zakat, infaq, shadaqah dan wakaf dalam bentuk program kemanusiaan di masyarakat, seperti bantuan ekonomi, bencana alam, kesehatan dan pendidikan.[95] Pada 10 Oktober 2001, Dompet Dhuafa Republika dikukuhkan oleh pemerintah sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional (LAZ) di hadapat notarais H Abu Yusuf, SH tanggal 14 September 1994 dan dimuat dalam Berita Negara RI no. 163/A.YAY. HKM/1996/PNJAKSEL. Jika dilihat dari aturan tentang fundraising dari dana ZIS, keberadaan DD tidak menunggu kehadiran UU pengelolaan zakat no. 38 tahun 1999, tetapi mendahului peraturan itu. Keberadaan ICMI dan Koran Republika yang dipimpin oleh Parni Hadi saat itu serta kedekatan dengan pimpinan ICMI B.J. Habibie memungkinkan berdirinya dan dukungan masyarakat kepada Dompet Dhuafa. Komunikasi aktif Parni Hadi dengan mantan Wakil Presiden Try Sutrino, sebagai salah satu pemilik saham Abdi Bangsa (penerbit Republika) berhasil menarik perhatiannya untuk mendapat dukungan pada DD.[96]

Sejak 2001, DD melepaskan diri dari Republika dan melakukan perubahan manajemennya. Tonggak perubahan manajemen modern DD diawali pada tahun 2003 dengan menfokuskan pada 4 program model jejaring. Pertama, Lembaga Amil Zakat (dipimpin oleh Hertanto Widodo), kedua jejaring Asset Reform (JAR) oleh Jamil Azzaini, ketiga Jejaring Aset Sosial dipimpin oleh Ahmad Juwaini dan keempat Business Development atau jejaring Komersial dipimpin oleh Rahmad Riyadi. Keempat jejaring ini dibawah kendali Rini Supri Hartini sebagai Vice President.[97] Konsep jejaring ini diturunkan dari visi, yaitu terwujudnya masyarakat berdaya yang bertumpu pada sumber daya lokal melalui sistem yang berkeadilan. Sedangkan misinya adalah: Membangun nilai kemanusiaan dan kemandirian; Meningkatkan partisipasi derma masyarakat dan dukungan sumber daya untuk pemberdayaan; Mendorong sinergi program dan jaringan organisasi pemberdayaan masyarakat global; Menumbuhkembangkan dan mendayagunaan aset masyarakat melalui ekonomi berkeadilan; Mengembangkan zakat sebagai alternatif dalam pengentasan kemiskinan.[98]

Sejak berdiri tahun 1993, penghimpunan dana DD mengalami peningkatan yang sangat signifikan. Keberhasilan penghimpunan dana ini rupanya dipengaruhi oleh mobilisasi dan sosialisasi ke masyarakat. Padat tahun 1993 dana zakat hanya terhimpun 87 juta rupiah dan meningkat tajam menjadi 506 juta rupiah pada 1994. Sejak tahun 2001 terhimpun dana 11,7 miliar rupiah, 13, 47 miliar rupiah (2002), 14, 28 miliar rupiah (2003), 17,3 miliar rupiah (2004). Pada tahun 2010 jumlah asset DD mencapai Rp 148.474.908.113, kemudian pada tahun 2011 meningkat tajam menjadi Rp 195.857.620.876. Dari asset itu, program kegiatan DD mencakup aspek konsumtif dan produktif. Pada aspek konsumtif, dana disalurkan untuk bantuan langsung kaum dhuafa seperti santunan fakir miskin, kesehatan dan pendidikan. Sementara produktif, yaitu berupa desa binaan untuk program pemberdayaan ekonomi dan dana bergulir bagi pengusaha kecil.

Dalam bidang kesehatan, DD mendirikan klinik gratis dengan sebutan Layanan Kesehatan Cuma-Cuma (LKC), layanan kesehatan diperuntukkan bagi kaum dhuafa. Lingkup pelayanan LKC pada mulanya 8 kelurahan di Kecamatan Ciputat, kemudian berkembang ke daerah sekitar Ciputat. Kriteria masyarakat yang bisa mendapat pelayanan LKC yaitu melalui studi kelayakan keluarga dhuafa dengan melakukan kunjungan ke rumah calon dan mengetahui pendapatannya.[99]

Bantuan dalam bidang sosial berbentuk materi dan non-materi. Secara materi biasanya bantuan pembiyaan finansial bagi kelompok masyarakat yang tertimpa musibah. Salah satu contoh adalah kesulitan yang dihadapi para TKW/TKI terkait dengan kasus hukum dengan para majikan atau tindakan kriminal. Kasus TKW/TKI juga tersangkut pengusiran oleh majikan yang terjadi di Hongkong, Taiwan dan Arab Saudi. Korban pengusiran ini biasanya ditampung di shelter untuk menunggu proses hukum. Di situlah DD membantu keberlangsungan hidup

mereka dan bantuan hukum lainnya. Untuk kasus non-materi, DD menjalin kerjasama dengan para psikiater atau relawan dalam memberikan training atau bina rohani bagi para pasien. Model ini pernah dilakukan dengan melibatkan Dr. Dadang Hawari untuk mendampingi pasien dan memberikan dorong moril mendekatkan diri pada Allah.[100]

Wilayah konflik juga dijadikan tempat penyaluran dana ZIS, seperti pernah dilakukan di daerah Ambon dan Liwa. Bahkan bantuan ke luar negeri juga acapkali dikirimkan seperti ke Palestina, Irak dan Afghanistan.

Pengalokasian dana ZIS Dompet Dhuafa juga untuk bantuan musibah dan bencana alam. Model bantuannya adalah pemberian donasi dan pengiriman relawan. Di samping itu, wilayah konflik juga dijadikan tempat penyaluran dana ZIS, seperti pernah dilakukan di daerah Ambon dan Liwa. Bahkan bantuan ke luar negeri juga acapkali dikirimkan seperti ke Palestina, Irak dan Afghanistan. Bantuan kemanusiaan ini biasanya bekerjasama dengan palang merah Islam bulan sabit. Ketika terjadi bencana Sunami di Aceh 26 Desember 2004, DD langsung merespon dengan mendirikan perwakilan untuk memudahkan penyaluran bantuan langsung dan rehabilitasi tempat-tempat musibah. Untuk penghimpunan dana pada kasus-kasus insidental seperti ini, DD biasanya bekerjasama dengan media masa seperti surat kabar dan elektronik untuk menghimpun dana. Di samping itu, penyebaran spanduk dan pamflet dengan slogan-slogan yang menggugah untuk bantuan membantu DD untuk tidak menggunakan dana dari hasil ZIS rutin tahunan. Slogan seperti "Peduli Aceh" atau "Mari membantu Aceh" sangat sering digunakan dalam menarik simpati masyarakat. Dengan cara inilah penghimpunan dana di DD selalu berkembang dan bahkan bisa dialokasikan untuk kepentingan kegiatan sosial lainnya.[101]

Kepedulian pada penyakit sosial masyarakat, yaitu kebodohan dan sebagai upayanya untuk peningkatan tingkat pendidika, DD menyalurkan dana ZISnya untuk beasiswa studi anak-anak tidak mampu di tingkat SLTA. Tingkat SMU jadi pilihan utama, karena pada tingkat ini penduduk Indonesia dituntut lebih mandiri, sementara pemerintah hanya mencanangkan pendidikan wajar 9 tahun, yaitu dari tingkat SD hingga SMP. Diawali dari tahun 2003, biaya pendidikan ini disalurkan langsung ke sekolah sebagai bantuan biaya SPP dan bantuan bulanan sebesar Rp 75.000 setiap bulan untuk setiap siswa, dan ditambah dana pembinaan sebesar Rp 15.000. Sebanyak 71 siswa berhasil dibiyai dari dana ZIS saat itu.

Pada tingkat pendidikan tinggi, bantuan DD diberikan pada calon mahasiswa yang telah lulus ujian PTN. Penguatan mahasiswa juga dilakukan dengan melakukan pembinaan intensif di asrama dan pemberadayaan SDM. Dan pada tahun 2003, sebanyak 668 mahasiswa mendapatkan bantuan dari DD dengan total dana Rp 1.589.001.600,-. Bersamaan dengan itu, bantuan dana untuk pengembangan kepemimpinan dan enterpreneurship dialokasikan bagi mahasiswa, agar mereka juga bisa mengembangkan dirinya sebagai pemimpin masyarakat dan pengusaha Muslim.

Dua model lain dari bantuan dana DD dari ZIS adalah bagi siswa kejuruan. Sekolah kejuruan yang dikembangkan dananya dari DD adalah SMK Dhuafa di Padang. DD memberikan bantuan dana operasional bulanan, pendampingan sistem manajemen dan keuangan serta pendampingan dalam proses belajar mengajar dan aktifitas kemandirian.[102] Jumlah dana yang disalurkan pada tahun itu (2003) yaitu sebesar Rp 475.413.200,- membiayai 800 siswa yang dikategorikan sebagai mustahik. Sekolah unggulan lain yang dibina DD sampai saat ini yaitu Sekolah Menengah Akselerasi Internet (SMART) Ekselensia Indonesia. Sejak berdiri tahun 2003 di daerah Parung, jumlah angkatan pertama 32 orang yang berasal dari setiap daerah di Indonesia. Keunggulan sekolah ini, banyak alumninya yang meneruskan di perguruan tinggi negeri seperti UI, UGM dan ITB.

Dalam bidang ekonomi, pemberdayaan masyarakat melalui dana ZIS Dompet Dhuafa beragam, yakni bantuan pengembangan usaha tani bagi para petani, peternakan dan kelompok pedagang asongan. Untuk kasus peternakan, pengembangannya diawali pada domba (kambing) yaitu di daerah Garut, Sukabumi, Cianjur dan Bogor. Pada tahun 2003, kelompok peternak ini berhasil mengelola domba yang terdiri dari 49 ekor pejantan, 520 ekor induk, 71 anak pejantan dan 83 anak betina, ditambah 100 ekor domba yang digemukkan untuk bisa dipasarkan langsung.[103] Pemberdayaan para pengasong dilakukan di daerah Kramat Jati, di mana dari hasil investigasi DD, kondisi ekonomi pengasong tidak pernah berkembang, walaupun usaha mereka dalam berdagang sangat keras. DD menyiasati masalah ini dengan mendirikan grosir untuk para pengasong dan ditempatkan dalam suatu tempat secara gratis. Sistem yang dikembangkan adalah bagi hasil dari keuntungan usaha, untuk pengembangan grosir dan sebagian lagi untuk pengasong.[104]

Selain Dompet Dhuafa, Lembaga Amil Zakat lain adalah PKPU (Pos Keadilan Peduli Umat) didirikan secara resmi pada 8 Oktober 2001 melalui SK Menteri Agama RI no. 441 tahun 2001. Kehadiran PKPU sangat erat kaitannya dengan diundangkannya UU no. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat. Awalnya PKPU bernama Pos Terpadu Pelayanan Masyarakat (Poster Masyarakat), di bawah naungan Departemen Kesejahteraan Sosial (Depkessos) salah satu divisi Partai Keadilan, sebelum berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera pasca kegagalan mencapai electoral threshold dalam pemilu 1999. Ketika masih di bawah naungan PK, kegiatan Poster Masyarakat membantu korban konflik di Maluku Ambon dan Poso. Pada saat itu, Poster penghimpunan dana mencapai 3,5 miliar rupiah selama satu tahun.[105]

PKPU awalnya, Desember 1999, terdaftar dalam akta notaris sebagai yayasan yang terpisah dari Partai Keadilan. Alasan pendirian lembaga ini adalah sebagai respon atas antusiasme masyarakat dalam membantu orang lain karena faktor

solidaritas dan kepercayaan. Kasus konflik yang terjadi di beberapa daerah belum mendapat penanganan pemerintah secara optimal.[106] Visi lembaga ini adalah "menjadi institusi terdepan di Indonesia dalam menebar peduli untuk kepentingan umat manusia dengan pengelolaan yang amanah dan profesional." Sebagai lembaga modern, PKPU menerapkan sistem manajemen berbasis ISO 9001/2000 sebagai lembaga yang menganut standar internasional.[107]

Program PKPU serupa dengan Lembaga Amil Zakat lainnya, yaitu bidang sosial, ekonomi dan pendidikan. Dalam bidang pendidikan adalah pemberian beasiswa bagi pelajar yang berprestasi dan dhuafa. Di samping itu adalah training bagi anggota masyarakat untuk peningkatan kemampuan (skill) usaha. Dalam bidang dakwah (sosial), kegiatannya adalah penyiapan calon da'i yang akan terjun di daerah bencana dan masyarakat terpencil. Sedangkan dalam bidang kesehatan, menyediakan klinik bagi masyarakat miskin berupa pelayanan kesehatan keliling. Demikian juga dalam ekonomi adalah membantu memberdayakan ekonomi usaha kecil dengan memberikan bantuan lunak tanpa bunga atau training.[108] Kegiatan-kegiatan ini didanai dari hasil zakat, infaq, shadaqah dan wakaf. Berikut adalah penerimaan dan penyaluran dana PKPU.[109]

Tabel. 2

Tahun	Penerimaan (Rp)	Penyaluran (Rp)
1999	3.513.016.000,-	3.513.016.000,-
2000	12.230.014.617,-	10.791.636.196,-
2001	9.302.529.103,-	8.568.781.656,-
2002	9.476.536.163,-	9.645.206.904,-
Total	**34.522.095.885,-**	**32.518.640.666,-**

Dari tahun 2006 hingga tahun 2012, total asset PKPU terus meningkat, yaitu: Rp 24.083.514.317 (2006); Rp 30.955.652.942 (2007); Rp 33.001.865.491 (2008); Rp 41.401.160.688 (2009); Rp 42.887.300.102 (2010); Rp 43.131.792.349 (2011); Rp 54.805.336.698 (2012).[110] Dana yang terkumpul ini disalurkan melalui program yang mencakup pendidikan, ekonomi, kesehatan, tanggap darurat, sosial dan yatim.[111] Dalam hal pendidikan, kegiatannya difokuskan pada sekolah berbasis komunitas, yaitu melihat pada potensi dan kearifan local. Kegiatan ini dilakukan untuk melengkapi pendidikan formal. Di samping itu, beasiswa juga menjadi bidikan program ini, khususnya bagi masyarakat yang tidak mampu. Penguatan lainnya juga dengan perpustakaan keliling sebagai upaya meningkatkan minat baca masyarakat. Program bantuan untuk renovasi sekolah juga bagian dari program pendidikan. Kegiatan ini dilakukan bersama masyarakat.

Bidang ekonomi didesain dengan program sinergi pemberdayaan komunitas (Prospek) dengan melibatkan pengusaha ekonomi kecil seperti petani gurem, peternak, pengrajin, pedagang kecil, tukang ojek dan nelayan. Sementara untuk kesehatan lebih diutamakan pada sadar gizi untuk para ibu bagi para balita, komunitas sehat dan komunitas hijau. Komunitas sehat dilakukan melalui program layanan kesehatan keliling. Komunitas hijau adalah kegiatan untuk meningkatkan kesadaran masyarakat tentang kebersihan dan cinta lingkungan.

Kegiatan social mencakup pelayanan pendampingan orang sakit, khususnya untuk membantu masyarakat tidak mampu untuk mendapatkan pendampingan hingga sembuh atau pemberian santunan bagi pasien. Bantuan lainnya dalam bidang ini adalah layanan antar jenazah beserta pelatihan pengurusan jenazah. Untuk kelompok yatim, kegiatannya adalah penyediaan voucher belanja sesuai dengan kebutuhan mereka dan juga voucher pendidikan untuk pembelian perlengkapan alat-alat sekolah. Untuk rekreasinya, kegiatan wisata juga diberikan untuk para yatim terutama wahana hiburan dan wisata alam.[112]

Penyaluran dana PKPU yang lebih menonjol adalah untuk tujuan kemanusiaan seperti bantuan banjir dan konflik. Sebagai ilustrasi, dari 34,5 miliar rupiah yang dihimpun, sebanyak 20,2 miliar rupiah disalurkan untuk kemanusiaan, 6,7 miliar rupiah dari dana zakat, 4,2 miliar rupiah dari kurban dan 2,4 miliar rupiah infak dan shadaqah. Pendanaan juga diambil dari dana wakaf dan dana lain.[113]

Pasca lahirnya UU no. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat, Pemerintah mengeluarkan Keputusan Presiden RI No. 8 Tahun 2001 tentang BAZNAS di Indonesia. Tugas lembaga ini adalah menghimpun dan menyalurkan zakat, infaq, dan sedekah (ZIS) pada tingkat nasional. Pada saat itu, uniknya, BAZNAS tidak memiliki peran untuk mengontrol pengumpulan zakat yang ada di BAZ daerah, tetapi cara kerjanya hanya terbatas pada koordinasi. Sebab itu, posisi BAZNAS dapat dikatakan seperti BAZ pada umumnya, hanya perbedaanya ia berada di pusat Ibu Kota Jakarta dan dapat menjangkau berbagai wilayah di Indonesia. Kondisi seperti ini tidak menguntungkan BAZNAS, karena di setiap daerah juga telah berdiri BAZ dan LAZ yang dikelola non-pemerintah.

Setelah dilakukan revisi UU no. 38 tahun 1999 menjadi Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, peran BAZNAS mulai menguat, yaitu dengan peran kontrol dan koordinasi dengan BAZ daerah, walaupun dilihat dari sisi pengumpulan ZIS tetap terbatas karena telah dilakukan oleh BAZ dan LAZ yang ada di setiap daerah. Kelebihan BAZ saat ini terletak pada otoritasnya yang dapat berkoordinasi dengan BAZ daerah sehingga pengumpulan total dana ZIS dapat direkam di BAZNAS. Di samping itu, UU yang baru ini juga semakin mengukuhkan peran BAZNAS sebagai lembaga yang berwenang melakukan pengelolaan zakat secara nasional.

Dalam UU ini, BAZNAS dinyatakan sebagai lembaga pemerintah non-struktural yang bersifat mandiri dan bertanggung jawab kepada Presiden melalui Menteri Agama. Ini menunjukkan bahwa Negara (pemerintah) telah melibatkan dirinya secara langsung dalam pengelolaan zakat secara nasional. Hal ini terlihat dari beberap fungsi BAZNAS yaitu: (1) Perencanaan pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat; (2) Pelaksanaan pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat; (3) Pengendalian pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat; dan (4) Pelaporan dan pertanggungjawaban pelaksanaan pengelolaan zakat. Otoritas lain yang menguatkan BAZNAS adalah: Menghimpun, mendistribusikan, dan mendayagunakan zakat; memberikan rekomendasi dalam pembentukan BAZNAS Provinsi, BAZNAS Kabupaten/Kota, dan LAZ; meminta laporan pelaksanaan pengelolaan zakat, infak, sedekah, dan dana sosial keagamaan lainnya kepada BAZNAS Provinsi dan LAZ.[114]

Kesimpulan

Gerakan ekonomi Islam mengalami perubahan orientasi dari masa awal kemerdekaan hingga saat ini. Misi gerakan masa awal lebih menonjolkan semangat nasionalisme-keagamaan dengan melibatkan kelompok Islam dalam gerakan ini terutama diwakili oleh ormas. Sarekat Islam adalah salah satu gerakan Islam yang bersifat terbuka dari kelompok etnik yang merespon diskriminasi kolonial terhadap pribumi.

Pada masa kemerdekaan hingga masa reformasi, gerakan ekonomi lebih menekankan *entrepreneurship* untuk pengembangan masyarakat. Semangat Islam juga menguat pada masa ini, terutama dalam menyikapi sistem kapitalisme yang dianggap tidak memberikan kondisi social dan ekonomi masyarakat. Karena itu, semangat pendirian bank syariah dan lembaga-lembaga filantropi Islam hadir sebagai kesadaran untuk mengembangkan masyarakat Muslim. Dalam perkembangannya, semangat keislaman ini melebur pada konteks demokratisasi yang menekankan transparansi dan akuntabilitas, bukan semata-mata keagamaan. Karena itu, model gerakan ekonomi diarahkan pada pemberdayaan masyarakat yang lebih bersifat publik dan berorientasi kesejahteraan. Di sinilah respon masyarakat dalam sistem ekonomi Islam lebih bersifat substansial dari pada simbolik keagamaan.

Dr. Asep Saepudin Jahhar, MA.

Endnotes

1 Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Email asepjahar@yahoo.coms

2 Sri Rahayu Hijrah Hati dan Aida Idris, The Social Movement and Social Enterprise Development in the Emergence of Indonesia 1895-1945 in Univeristy of Malaya, hal. 1-3. Merujuk pada tulisan Hati dan Idris yang juga mengutip pendapat Professor Gregory Dees, pendiri Duke University's Centre for the Advancement of Social Entrepreneurship, social entrepeneurship berarti aktifitas organisasi yang difokuskan untuk memenuhi misi sosial dengan melakukan inovasi dan strategi problem-solving dengan menununjukkan akuntabilitas publik. Isitlah ini juga dianggap berbeda dari gerakan NGO dalam pengertian bahwa ia lembaga mendapatkan incomenya dari aktifitas perdagangan (jual-beli) dan bebas dari pengaruh pemeintah (Lyon & Sepulveda, 2009).

3 Dijelaskan juga bahwa pengaruh Jamal al-Din al-Afghani dengan pan Islamisme (Al-ittihad al-Islami) cukup kuat dalam membangkitkan semangat ini.

4 Wardini Ahmad, 41. Disebutkan bahwa organisasi ini adalah organisasi modern pertama yang menjadi wadah umat Islam yang terbuka.

5 Lihat juga kutipan Wardini dari APE Korver, Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil? (Jakarta: Grafitipers, 1985) 11-12.

6 Wardini Ahmad, 43. Keanggotan SI tidak memabatasi dari suku dan daerah tertentu, tetapi terbuka.

7 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya 2* (Jakarta: Gramedia, 2008), 101-2.

8 Wardini Ahmad, Kongres al-Islam 1922-1941, Dissertasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989, 304.

9 Ahmad, Kongres al-Islam, 308

10 Para tokoh modernisasi agama di tanah Minang Misalnlya, Sjech Ahmad Chatib (1855-1916) Sjech Muhammad Djamil Djambek (1860-1947), Hadji Abdul Karim Amrullah (1879-1945) dan anaknya Haji Abdul Malik Karim Abdullah (1908-1981) atau dikenal dengan Hamka.

11 Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 104.

12 Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 112.

13 Disebutkan bahwa Kota Gede dulunya bernama Pasar Gede sebagai ibu kota Mataram p aling tua, di sebelah tenggara Yogyakarta sekarang.

14 Pendirian koperasi ini atas inisiatif pegawai Belanda WPD de Wolff van Westerrode untuk melipatgandakan koperasi kredit pertanian. Lombard, *Nusa Jawa: Silang, 115.*

15 Lihat juga Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978), hal. 69-70. Diskusi intelektual dan politik sering dilakukan Halim bersama teman-temannya terutama dari Sumatra. Pemikiran dan gerakan Abdu dan Jamaluddin al-Afghani menjadi isu penting dalam pemikiran dan gerakan Halim. Usaha pembaharuannya dalam pendidikan dan mengangkat orang non-priyayi untuk terlibat dalam masyarakat. 16 Wardini Ahmad, 56

17 Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 115 lihat juga mengenai Persarikatan Ulama, Deliar Noer, *the Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Oxford Univ Press, 1973) 69-73.

18 Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 116

19 Lihat Noer, *the Modernist Muslim Movement*, 102. Raden Mas Tirtoadisurjo juga mendirikan Sarekat Dagang Islamiyah di Bogor 1911. Salah satu tujuan pendiriannya yaitu untuk mewujudkan kesejahteraan, kemakmuran dan keunggulan Indonesia.

20 Sri Rahayu Hijrah Hati dan Aida Idris, the Social Movement and Social Enterprise Development in the Emergence of Indonesia, 1895-1945, University Malaysia , 4. Paper ini didapat dari download internet, namun tidak ditemukan penerbit jurnal dan tahun penulisannya.

21 Lihat juga catatan A.P.E. Korver, *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?* (Grafitipers, 1985)

22 Sri Rahayu Hijrah Hati dan Aida Idris, the Social Movement and Social Enterprise, 5. Lihat juga catatan Rahayu dari F. V. D. Mehden (ed.), *Oxford Bibliographies Online, Islamic Studies*, 2009.

23 Sering disebutkan bahwa priyayi masih menganggap perdagangan dan pedagang rendah sementara pendapatan yang diperoleh dari bunga investasi lebih diminati namun kurang berani dalam investasi modal.

24 Contoh kasus pengusaha sukses pribumi adalah Nitisemito raja kretek dari Kudus. Pasca pengelolaan oleh Nitisemoto terjadi perebutan hak oleh Soemaji (anak), Karmain (menantu) dan Akwan Markoem (cucunya). Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 118.

25 Ketiga terakhir adalah ahli hukum tetapi terlibat dalam dalam pengembangan kebijakan usaha. Disebutkan bahwa Prawoto pernah menjabat sebagai Komisaris Garuda Indonesia 1956-1960, kepala dewan pendanaan DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia), ketua Yayasan Gerakan Islam. Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 119 dan lihat juga terutama catatan kakinya hal 419.

26 Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 118.

27 Pipip Achmad RIfai Hasan, Islam, Social Justice and Economic Development: A Study of the Works of Sjafruddin Prawiranegara, Disertasi Doctor of Philosophy at Concordia University Montreal, Quebec, Canada, 2012. 186. Lihat juga Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 119-120.

28 Lombard, *Nusa Jawa: Silang*, 120, lihat juga catatan kaki 568 yang menjelaskan tentang perdebatan tentang bunga bank. Diskusi panjang pada tahun 1972 dalam majalah Pandji Masjarakat no 105 tahun 1972 oleh marzoeki Jatim, "Bank Islam"; MS Ahmad, "Bank Islam di Abadi, Des 1972, Sjech Ali Hasan Ahmad Addury, Bunga Deposito dalam Bank, Bandung 1972, disimpulkan halal atau makruh. Prof. Mr. Kasman Singodimedjo menulis Bunga itu bukan riba dan bank itu tidak haram, Bandung, stensilan 1972 dari kutipan M Kamal Hasan, hal 90.

29 Terdapat tiga kategori utama program politik pembanguna Orde Baru. Pertama, menjamin keberlangsungan hukum dan keamanan (stabilitas politik); kedua, merehabilitasi ekonomi yang terpuruk pada masa Sukarno (Orde Lama 1945-1965); ketiga, menyiapkan rencana pembangunan nasional. Muhammad Ali, Islam and Economic Development in New Order's Indonesia (1967-1998), dipresentasikan pada International Graduate Student Conference Series di East West Center Working Papers, No. 12, 2004, hal. 5.

30 Lihat Bahtiar Effendy, Islam dan Negara (Perlu dilengkapi)

31 Ali, Islam and Economic Development, 9. Pernyataan ini seperti disampaikan pada peringatan Nuzul al-Quran 11 September 1976. Demikian juga dalam forum Majlis Dakwah Islamiyah Keluarga Besar Golongan Karya 13 Agustus 1979. Menurutnya, "Agama dan Pancasila tidak perlu dipertentangkan."

32 Asep Saepudin Jahar,"The Clash of Muslims and the state: Waqf and Zakat in the post Independence Indonesia," dalam Journal Studia Islamika, no. 13, 2006. Dalam kenyataannya Soeharta secara tidak langsung menolak untuk menjadi inisiator sekaligus pendorong gerakan zakat. Bahkan pada tahun 1991 Muawwir Syazali pernah menawarkan kembali Soeharto untuk menjadi amil zakat nasional, namun kembali ditolaknya.

33 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 278.

34 NU mendirikan bank pada tahun 1950an, walaupun masih menggunakan sistem bunga. Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," hal 261.

35 Lihat Ali*, Islam and Economic Development,* 12. Lihat juga M Dawam Rahardjo,"Islam dan Pembangunan: Agenda Penelitian Sosial di Indonesia," Saiful Muzani (ed), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: PT Pustaka LP3ES, 1993), 269-70.

36 Robert W Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam Pertama di Indonesia," dalam *Jalan Baru Islam*, ed. Mark R Woodward (Bandung: Mizan, 1998), 259, 255-281.

37 MUI lebih pada kegiatan formalitas dan himbauan seperti tentang makanan halal, sensor film. Lihat, Ali, Islam and Economic Development, hal. 15. Lihat juga, Darul Aqsha, Dick van der Meij dan Johan Hendrik Meuleman*, Islam in Indonesia: A Survey of Events dan Developments from 1988 to 1993* (Jakarta: INIS, 1995), al. 2221.

38 Ali, Islam and Economic Development, hal. 16.

39 Lihat catatan Hefner tentang kritik keterlibatan NU dalam perbankan konvensional. Lihat misalnya Infobank 124 (April 1990) hal 12-13 yang merilis "Ketika Kiyai Bisnis Uang." Dalam laporan ini disebutkan bahwa NU menyalurkan kredit-kreditnya Nahdhiyyin. Misbach

Mustofa, direktur pesantren al-Balal Rembang, Jawa Tengah juga memberikan kritik keras tentang inisiatif bank NU. Peran Gus Dur (Abdurrahman Wahid) dalam memobilisasi NU terlibat dalam perbankan dikritiknya sebagai manipulasi yang dilakukan para kapitalis Cina, Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 362.

40 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 261

41 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 262-263.

42 Ali, Islam and Economic Development, hal. 16.

43 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 263.

44 Dawam Rahardjo, *Ekonomi Politik Pembangunan*, ed. Faiq Ihsan Anshori dan Moh. Shofan (Jakarta: LSAF, 2012), 3-32. Dalam uraiannya, Dawam melihat bahwa sistem musyarakah dan mudharabah memerlukan kontrol yang ketat sehingga menambah biaya operasional dibanding cara-cara murabahah atau bunga yang dipraktekkan di bank konvensional. Kontrol ini terutama dibutuhkan untuk menghindari moral hazar peminjam. Kritik Dawam ini banyak benarnya, karena pada kenyataannya praktek perbankan Islam saat ini lebih menonjolkan *murabahah*, sistem pembiyaan dengan model jual beli dimana peminjam kemudian mengembalikan barang secara angsuran. Disinilah praktek perbankan Islam dikritik sebagai lebih simbolik saja, karena marjin/keuntungan yang dicapai mirip dengan perbankan konvensional.

45 Kritik yang sering ditujukan kepada MUI yaitu sebagai mekanisme korporatis untuk mengkooptasi para ulama untuk menjalankan kepentingan pemerintahan Orde Baru. Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 264.

46 Majlis Ulama Indonesia, Keputusan dan Makalah Lokakarya Bunga Bank dan Perbankan, 1990. Lakokarya ini menghasilkan rekomendasi kepada dua kelompok. Petama kepada MUI yaitu: perumusan konsep bank bebas bunga, pengembangan SDM, perintisan Baitul mal nasional, m elakukan kerjasama dengan perguruan tinggi dan Lembaga Penelitian. Dan kedua kepada pemerintah yaitu: membuat diversifikasi produk perbankan yang bebas bunga dan pembukaan system bank baru dengan system bebas bunga. Dan penghimpunan dana ziswaf. Kesimpulan dalam rapat sidang penutup lokakarya yaitu dipimpin oleh KH. Hasan Basri dan sekretaris Dr. Ir M. Amin Aziz.

47 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 265.

48 Ali, Islam and Economic Development, hal. 16

49 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 265. Lihat juga Bahtiar Effendy, Islam dan Negara (Jakarta: 2005). lihat juga R William Liddle, "Indonesia's Democratic Past and Future," dalam Comparative Politics 24, no. 4 (July 1992).

50 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 266. Lihat juga catatan kaki no 21. Hefner menyimpulkan sikap Soeharto seperti ini sebagai hasil kajiannya dengan melakukan wawancara dengan para tokoh seperti M Dawam Rahardjo, Wardiman dan Imaddudin Abdurrhim pada pertengah 1992.

51 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 267.

52 Ali, *Islam and Economic Development*, hal. 17

53 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 268.

54 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 271. Kepercayaan seperti ini beralasan jika melihat perkembangan bank Islam pada tahun 2000an, dimana bank-bank konvensional berlomba-lomba untuk membuka unit usahanya dengan prinsip bank Islam. Terlepas lebih pada tujuan bisnis karena peluang pasar, kehadiran bank Islam, yang pada awalnya dikhawatirkan pihak militer Orde Baru mematahkan tesis ini. Bank Islam tidak lagi dianggap sebagai ekspresi keagamaan tetapi lebih pada peluang bisnis dan pasar. Untuk membuktikan orientasi para pelaku bisnis, penelitian tentang preferensi nasabah dan pelaku bisnis terhadap bank Islam lebih didorong oleh faktor ekonomi, selanjutnya relijiusitas. Coba cari data hasil penelitian

55 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 274.

56 Lihat catatan kaki 34, Hefner mendapat respon positif ini ketika mewawancarai Cak Nur 27 Juli 1992.

57 Lembaga ini hadir atas inisiatif Dr. Sri Bintang Pamungkas, seorang intelektual Muslim alumni ekonomi universitas Amerika Serikat. Ia juga sangat kritis terhadap prilaku korupsi

pemerintahan Soeharto. Ia bertindak sebagai direktur lembaga ini. Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 175.

58 Hefner,"Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam," 176.

59 Laporan Perekonomian Indonesia tahun 2012, BI tahun 2012, 143,

60 Laporan Perekonomian Indonesia tahun 2012, BI tahun 2012144

61 Statistik Perbankan Syariah 2013

62 Kontan.co.id

63 Statistik 2012, www.OJK.go.id

64 Ali, *Islam and Economic Development*, 19.

65 Ali, *Islam and Economic Development*, 20. Lihat juga catatan 58 yang dikutip dari Darul Aqsha, Dick van der Meij dan Johan Hendrik Meuleman, *Islam in Indonesia: A Survey of Events*, hal, 224-225.

66 Republika, 12 Maret 2014. Saat ini juga Muhammadiyah sedang merancang menerbitkan e-money Muhammadiyah yang akan dibahas dalam Rakernas MEK dan seminar nasional tentang "menggagas Format E-Money Muhammadiyah Menuju Financial Inclusion dan Less Cash Society" yang akan diadakan pada bulan April 2014.

67 Lihat www.muhammadiyah.or.id

68 Tuti Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," dalam *Revitalisasi Filantropi Islam*, ed. Chaidir S Bamualim dan Irfan Abu Bakar (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya, 2005), 149.

69 Cek disertasi Asep Jahar

70 Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," 150.

71 Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," 151-156.

72 Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," 158.

73 Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," 159.

74 Sumber ini didapat dari Bapelurzam Daerah Kendal seperti yang dikutip Alawiyah Najib. Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," 162. Istilah Bapelurzam yaitu berarti Badan Pelaksana Urusan Zakat Muhammadiyah.

75 Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," 160.

76 Alawiyah Najib,"Baperlurzam Kendal: Gerakan Zakat Muhammadiyah," 167. Dilihat dari sisi penafsiran zakat, infaq, shadaqah dan wakaf, Muhammadiyah sangat maju. Artinya, penjelasan tentang dana keagamaan lebih ditujukan kepada fungsi-fungsi sosial masyarakat lebih luas.

77 Bagi NU terutama Abdurrahman Wahid, bertindak sebagai ketua PB NU saat itu, kerjasama ini penting untuk meningkatkan masyarakat pedesaan. Walaupun mendapat kritik keras dari jamaan Nahdhiyyin mengenai berlakunya bunga yang dianggap riba, Gus Dur berkeyakinan bahwa sistem ini tidak bertentangan dengan Islam. Bahkan ia menegaskan bahwa dalam urusan ekonomi kerjasama dengan orang lain yang beda agama tidak menjadi halangan, selama ia mampu dan jujur. Ali, *Islam and Economic Development*, 20. Lihat juga catatan 60 yang dikutip dari Darul Aqsha, Dick van der Meij dan Johan Hendrik Meuleman, *Islam in Indonesia: A Survey of Events*, hal. 235-7.

78 Amelia Fauzia, "Bazis DKI Jakarta: Peluang dan Tantangan BAZ Pemerintah Daerah," dalam Revitalisasi Filantropi Islam, ed. Chaidir S Bamualim dan Irfan Abu Bakar (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya, 2005), 32-33. Lihat juga Asep Saepudin Jahar,"The Clash of Muslims and the state: Waqf and Zakat in the post Independence Indonesia," dalam Journal Studia Islamika, no. 13, 2006.

79 Lihat catatan Amelia tentang dinamika social politik pembentukan zakat di Indonesia yang menjadi bagian system Negara.Baitul Mal tahun 1938 pernah digagas oleh MIAI, dan gerakan zakat di beberapa daerah seperti Aceh. Penjelasan detail tentang ini dapat dilihat, menurut kutipan Amelia Fauzia seperti BJ Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), juga lihat Taufik Abdullah,"Zakat Collection and Distribution in Indonesia," dalam Muhammad Ariff (ed.), Islam and the Economic Development of Southeast Asia: The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia (Pasir Panjang, Singapore: ISEAS, 1991).

80 BAZIS DKI Jakarta memilik visi "menjadi badan pengelola ZIS yang terunggul dan terpercaya." Misinya yaitu, "mewujudkan optimalisasi pengelolaan ZIS yang amanah, professional, transparan, akuntabel dan mandiri di propinsi DKI Jakarta menuju masyarakat yang sejahtera, berdaya dan bertaqwa." Fauzia, "Bazis DKI Jakarta: Peluang dan Tantangan BAZ Pemerintah Daerah," 35

81 Fauzia, "Bazis DKI Jakarta: Peluang dan Tantangan BAZ Pemerintah Daerah," 49.

82 Sudjangi, Organisasi dan Pengelolaan Zakat Fitrah di Jawa Barat," dalam Kajian Agama dan Masyarakat (ed.) Sudjangi (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, 1992/1993), 145.

83 Sudjangi, Organisasi dan Pengelolaan Zakat Fitrah di Jawa Barat," 147-48.

84 Sudjangi, Organisasi dan Pengelolaan Zakat Fitrah di Jawa Barat," 150-51.

85 Sudjangi, Organisasi dan Pengelolaan Zakat Fitrah di Jawa Barat," 153.

86 Sudjangi, Organisasi dan Pengelolaan Zakat Fitrah di Jawa Barat," 155.

87 Asep Saepudin Jahar, *Toward Reforming Islamic Philanthropy: Case Study of Waqf and Zakat in Contemporary Indonesia* (Leipzig: Universitaet Leipzig, 2005), 160-161

88 Jahar, *Toward Reforming Islamic Philanthropy*, 161.

89 Sistem pengelolaan zakat di Aceh mengalami hambatan di masyarakat, terutama karena peran ulama yang cukup dominan dalam aspek ini. Karena itu upaya pemerintah dalam pengelolaan zakat kurang mendapat dukungan; bahkan masyarakat masih memperdebatkan eksistensi pemerintah dalam pengelolaan zakat. Kecenderungan para ulama, zakat dikelola oleh masyarakat terutama ulama. Di sini terlihat bahwa zakat telah menjadi sumber pendapat yang berarti bagi para ulama. Jahar, *Toward Reforming Islamic Philanthropy*, 162-163.

90 Sukron Kamil, "Baitul Mal BMT Ben Taqwa Grobogan: Pola Manajemen ZIS untuk Usaha Ekonomi dan Pendidikan Mustahik," dalam Revitalisasi Filantropi Islam, ed. Chaidir S Bamualim dan Irfan Abu Bakar (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya, 2005), 127. Dilihat juga catatan kaki 3 dalam penjelasan BMT yaitu Hertanto Widodo Ak. DK., Panduan Praktis Operasional BMT (Bandung: Mizan, 1999), 81-82. Juga PINBUK, Pedoman Cara Pembentukan BMT (Jakarta: PINBUK, tth), 2.

91 Kamil, "Baitul Mal BMT Ben Taqwa Grobogan....." 128. Dan lihat juga catatanya no 9 dan10 halaman 143-144.

92 Kamil, "Baitul Mal BMT Ben Taqwa Grobogan....." 128-129.

93 Pada masa Habibie lahir dua UU penting yaitu UU no. 38 tahun 199 tentang zakat dan UU no 17 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji.

94 Lihat zakatonbc.wordpress.com. Diantara LAZ yaitu: Al-Azhar Peduli Umat di Jakarta, Amanah Takaful di Mampang Prapatan Jakarta, Baitul Mal Hidayatullah (BMH) di Jakarta, Baitul Mal Muamalat (BMM) di Jakarta, Baituzzakah Pertamina (Bazma) di Jakarta, BAMUIS Bank BNI di Jakarta, Baitul Mal Pupuk Kujang (BMPK) di Cikampek Jawa Barat, Baitul Mal Pupuk Kaltim di Bontang Kaltim, BPZIS Bank Mandiri, Jakarta, Bina Sejahtera Mitra Ummat di Jakarta, Dompet Dhuafa (DD) di Ciputat Tangsel, DPU Darut Tauhid Bandung, LAZ Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (LAZ IPHI), LAGZIS Malang Surabaya, LAZ al-Hijrah Medan, LAZ Yaumil PT Badak NGL Bontang Kaltim, LAZIS Muhammadiyah Jakarta, LAZ NU Jakarta, LAZNAS BMT Jakarta, Lembaga Manajemen Infaq (LMI) Surabaya, Portal Infaq Jakarta, PKPU Jakarta, Rumah Zakat Indonesia Bandung, Yayasan Dan Sosial al-Falah (YSDF) Surabaya, Yayasan Baitul Mal Bank BRI (YBM BRI) Jakarta dan LAZ Nurul Hayati Surabaya.

95 www.dompetdhuafa.org. untuk membaca detail sejarahnya lihat di web ini dan Wikipedia.

96 Lihat Karlina Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," dalam *Revitalisasi Filantropi Islam*, ed. Chaidir S Bamualim dan Irfan Abu Bakar (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya, 2005), 90.

97 Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," 94 lihat juga catatan kaki 19 tulisan ini dari S Sinansari Ecip, Jejak-jejak Membekas (Jakarta: Cahaya Timur, 2003), 158.

98 https://www.dompetdhuafa.org/profil/visi-misi/.

99 Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," 109.
100 Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," 109. Lihat juga Annual Report DD 2003, hal. 48.
101 Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," 110.
102 Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," 111.
103 Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," 112.
104 Helmanita, "Mengelola Filantropi Islam dengan Manajemen Modern: Pengalaman Dompet Dhuafa," 112-113.
105 Chaider S Bamualim dan Tuti A Najib, Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU): Fenomena Educated Urban Muslim dan Revitalisasi Filantropi," dalam *Revitalisasi Filantropi Islam*, ed. Chaidir S Bamualim dan Irfan Abu Bakar (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya, 2005),176
106 Bamualim dan Tuti A Najib, Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU): Fenomena Educated Urban Muslim dan Revitalisasi Filantropi," 177.
107 Pendekatan seperti ini menunjukkan bahwa biaya yang dikeluarkan untuk mendapat sertifikat manajemen ISO cukup besar. Artinya, dana zakat atau sukarela dari masyarakat digunakan sebagai upaya daya tarik profesionalisme manajemen yang dibiayai oleh masyarakat juga sehingga meningkatkan kredibilitasnya di masyarakat.
108 Bamualim dan Tuti A Najib, Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU): Fenomena Educated Urban Muslim dan Revitalisasi Filantropi," 182.
109 Bamualim dan Tuti A Najib, Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU): Fenomena Educated Urban Muslim dan Revitalisasi Filantropi," 183,
110 Sumber laporan www.pkpu.or.id
111 Lihat www.pkpu.or.id/program.
112 www.pkpu.or.id/program
113 Bamualim dan Tuti A Najib, Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU): Fenomena Educated Urban Muslim dan Revitalisasi Filantropi," 187.
114 http://pusat.baznas.go.id/profil/

BAB XIII

Sejarah Perhajian Indonesia

Masyarakat Nusantara telah lama mengenal Arab, bahkan sebelum kedatangan Islam. Didukung letak geografisnya yang strategis dalam lintaas dagang regional, Nusantara telah lama diramaikan oleh kapal-kapal dagang asing yang berasal dari Cina, Timur Tengah (Arab dan Persia), Asia Selatan (Gujarat dan Bangladeh), Eropa dan bangsa-bangsa lain. Mereka, para pedagang dari manca-negara, tidak hanya mampir sementara sekedar melepas lelah sambil mengisi perbekalan, tapi juga mengadu peruntungan mengadakan kontak dagang dengan penduduk setempat. Di samping menjajakan barang-barang dagangan yang dibawa dari negeri asal, atau daerah lain yang mereka lewati, mereka juga datang untuk memperoleh rempah-rempah langsung dari sumbernya. Di antara bangsa-bangsa tersebut, orang Arab menjadi salah satu golongan dominan yang meramaikan pasar-pasar Nusantara.

Terbitnya syiar Islam awal berlangsung sejalan dengan pudarnya kegiatan ekonomi perdagangan di Sriwijaya di Sumatera pada sekitar abad ke-13.[1] Situasi ini dimanfaatkan betul oleh para pedagang Muslim untuk membangun perkampungan pedagang yang saat itu didirikan untuk kemudahan akses jual-

beli dengan penduduk lokal. Pelan namun pasti, mereka mulai membentuk struktur pemerintahan yakni dengan menahbiskan Merah Silu, kepala Gampong Samudera menjadi Sultan Malik as-Saleh,[2] Sultan pertama Kerajaan Samudera.[3] Kerajaan ini di kemudian hari menjadi Samudera Pasai.[4] Boleh dikatakan, Aceh merupakan pintu gerbang awal berseminya Islam di Nusantara yang kemudian mulai menyebar ke pulau-pulau lainnya.

Hubungan penduduk pribumi dengan orang Arab semakin solid pada abad-abad kemudian, sejalan dengan makin tingginya pemahaman akan hukum Islam, sehingga sebagian penduduk Nusantara berkeinginan untuk melaksanakan ajaran agama semaksimal mungkin. Salah satu indikator sempurnanya seorang Muslim menjalankan ajaran agamanya, adalah menunaikan ibadah haji.

Kehadiran Awal Muslim Nusantara di Mekkah

Laporan Varthema (1504) menyebutkan bahwa jamaah haji banyak yang berasal dari India minor (Kepulauan Nusantara). Mengacu pada berita yang dilaporkan Al-Idrisi (1154), Schrieke menyebutkan adanya kapal-kapal Zabal (Nusantara) yang secara reguler mengangkut besi dari Pantai Sofala, Afrika Timur. Ia juga menyebutkan bahwa pada 1440, orang-orang Nusantara sudah berlalu lalang di Hormuz.

Perlu ditegaskan bahwa informasi mengenai kehadiran awal orang-orang Nusantara sebagai jamaah haji di Mekkah berdasarkan informasi yang diperoleh dari Ludivico di Varthema (Lewis Berthema),[5] yang berada di Mekkah pada 1504 dan melakukan pengamatan. Dia menyebutkan banyaknya jemaah haji yang datang dari *Greater India* (India Major-Anak benua India) dan dari *lesser India* (India Minor, *Insular* India-Kepulauan Nusantara).[6] Laporan Varthema ini merupakan informasi paling awal mengenai kehadiran jamaah haji dari Nusantara. Agaknya Sulit menyimpulkan kehadiran jamaah haji yang datang sebelum masa yang dilaporkan di Varthema.[7]

Informasi lebih awal lainnya dikemukakan oleh B. J. O. Schrieke tentang kehadiran orang-orang Indonesia-Melayu di dekat kawasan barat laut India. Menurutnya, pada awal abad ke 12, mereka mengadakan ekspedisi perjalanan sampai ke Afrika Timur. Dilaporkan pula bahwa Ibnu Batuttah pada 1346 menjumpai sekelompok orang "Jawah" di antara pedagang asing di Kalikut, di Pantai Malabar.[8] Mengacu pada berita yang dilaporkan Al-Idrisi (1154), Schrieke menyebutkan adanya kapal-kapal Zabal (Nusantara) yang secara reguler mengangkut besi dari Pantai Sofala, Afrika Timur.[9] Ia juga menyebutkan bahwa pada 1440, orang-orang Nusantara sudah berlalu lalang di Hormuz.[10]

Berdasarkan laporan-laporan di atas agaknya masih terlalu sulit mengetahui secara lengkap perjalanan orang-orang Muslim Nusantara ke Mekkah sebelum

abad ke 15. Hal ini dikarenakan belum ditemukan bukti-bukti pendukung yang memadai. Di sisi lain, Informasi mengenai bangkitnya pelabuhan Jeddah pada akhir abad ke 15 sepertinya belum membuka interpretasi ke temuan-temuan lanjutan mengenai aktivitas jamaah haji Nusantara di sana. Demikian pula terkait adanya karavan jamaah haji Nusantara melalui jalur darat menuju Haramain (Makkah dan Madinah), belum pula didapatkan informasi yang otentik.

Melihat adanya informasi tentang kehadiran "orang-orang Nusantara" di Timur Tengah, dapat diambil gambaran awal bahwa perjalanan haji Muslim Nusantara pada masa ini relatif terbatas. Pada tahap awal hubungan Nusantara dengan Timur Tengah pada umumnya dilatarbelakangi kepentingan perniagaan. Pada tahap selanjutnya, ketika hubungan kedua wilayah ini bergulir ke ranah agama dan budaya, di dalam rombongan pedagang Nusantara terdapat pula orang-orang Muslim yang kemudian melakukan ibadah haji, ebagaimana informasi yang didapat dari di Varthema yang menyebutkan adanya jamaah haji dari *lesser India*.[11]

Kisah mengenai orang berhaji di era awal perkembangan Islam kerapkali dibumbui oleh mitos. Salah satu yang terkenal adalah cerita berhajinya Sunan Gunung Jati dan putranya Maulana Hasanuddin yang diabadikan dalam *Hikayat Hasanuddin*, yang merupakan bebas dari teks berbahasa Jawa berjudul *Sajarah Banten Rante-Rante*. Sumber tertulis lokal tersebut menceritakan dua kisah sang Sunan berhaji. Pertama, ketika sunan berumur 15 tahun ia sempat naik haji ke Mekkah sambil berguru kepada ulama di sana. Setibanya di Mekkah, sambil menunggu waktu musim haji, ia belajar tarekat kepada beberapa ulama dan mendapat pengetahuan tarekat Naqshabandiyah dan Syattariyah. Kisah kedua, ia menemani anaknya Maulana Hasanuddin berhaji. Terdapat kejadian unik menyertai kisah ini, yakni tatkala berangkat, Hasanuddin dibungkus sehelai selendang dan tak lama kemudian—lewat perjalanan singkat—mereka sudah sampai di Mekkah. Diceritakan pula mengenai pertemuan mereka dengan Nabi Khidir.[12]

Jauh sebelum ditemukannya kapal laut, animo penduduk Nusantara untuk berhaji cukup besar. Moda transportasi saat itu, kapal layar, menjadi kendaraan andalan dalam mengarungi samudera luas selama berbulan-bulan bahkan sampai dua tahun. Ini dikarenakan kapal layar tersebut diharuskan bersauh di berbagai kota dan negara seperti Bombai, Aden dan Yaman. Setelah singgah di kota-kota itu, barulah kapal layar melanjutkan pelayaran menuju Jeddah.[13]

Jauh sebelum ditemukannya kapal laut, animo penduduk Nusantara untuk berhaji cukup besar. Moda transportasi saat itu, kapal layar, menjadi kendaraan andalan dalam mengarungi samudera luas selama berbulan-bulan bahkan sampai dua tahun. Ini dikarenakan kapal layar tersebut diharuskan bersauh di berbagai kota dan negara seperti Bombai, Aden dan Yaman. Setelah singgah di kota-kota itu, barulah kapal layar melanjutkan pelayaran menuju Jeddah.

Dikuasainya Malaka oleh Portugis pada 1511 turut mengubah tata kelola hubungan sosial di kawasan perairan sekitar selat Malaka. Para pelaut Portugis mulai banyak berlalu lalang di bandar pantai-pantai Sumatra, salah satunya di pelabuhan Aceh. Sejak masa yang lama Aceh dikenal sebagai salah satu produsen lada terbesar di dunia. Untuk mempermulus upayanya dalam bertransaksi dengan penduduk lokal, orang Portugis kerap mempekerjakan orang Aceh lainnya. Di

akhir abad 16, seorang pelaut Belanda bernama Boxer pernah menulis bahwa Portugis harus bermitra dengan orang Aceh jika ingin mendapatkan stok lada yang mereka inginkan. Kapal dari Surat dan Cambay datang setiap tahunnya untuk memuat perhiasan dalam jumlah besar dan (boleh jadi) lada Aceh ke Laut Merah.[14]

Di tahun yang sama, pernah dikatakan ada orang Aceh yang mengekspor rempah-rempah menggunakan kapal Gujarat ke Jeddah setiap tahun. Dari pelayaran antara Aceh–Jeddah, terdapat asumsi ada orang Aceh yang sengaja ikut kapal itu untuk menunaikan ibadah haji. Adalah logis kiranya jika menumpang kapal sampai Jeddah mengingat pelabuhan ini termasuk pelabuhan terakhir, untuk selanjutnya si penumpang bisa melanjutkan perjalanan ke Haramain. Meskipun, kemungkinan perjalanan tersebut terjadi amat kecil, karena munculnya berbagai manuver politik yang diarahkan pada umat Islam sedbagai dampak lanjutan dari berkuasanya Portugis di Malaka.[15] Perlu ditekankan bahwa dampak yang diakibatkan aktivitas perniagaan Portugis di Nusatara adalah meningkatnya gairah politik para penguasa dan pedagang Muslim.[16]

Selain dilandasi faktor perdagangan, keinginan penduduk Nusantara untuk berhaji juga disebabkan kedatangan ulama-ulama dari Arab ke gugusan kepulauan ini. Hal ini terbuki ketika Ibnu Batutta singgah di Perlak dan Pasai. Ia melihat raja yang berkuasa, Sultan Malik al-Zahir, secara reguler berdiskusi membahas masalah keagamaan dengan ulama yang datang atau belajar di Arab, di antara mereka adalah Kadhi Syarif Amir Sayyid dari Syiraz dan Tajuddin dari Isfahan.[17]

Dalam *Bustan al- Salatin* yang ditulis oleh Nuruddin Ar-Raniri, juga disebutkan bahwa pada masa Sultan Husayn (1571-1579) terdapat ulama bernama Muhammad Azhari yang dikenal dengan gelar Syekh Nur al-Din datang dari Mekah ke Aceh semata-mata untuk mengajar ilmu Agama Islam dan Ilmu logika. Ia menjadi guru selama tujuh tahun.[18] Selain itu, masih banyak lagi ulama lain yang namanya tidak asing lagi bagi masyarakat Nusantara, di antaranya Hamzah Fansuri, Samsuddin as-Sumatrani, Nuruddin ar-Ranir dan, Abd. Rauf al-Singkili. Juga tidak ketinggalan nama-nama besar lainnya seperti Syekh Abu al-Khair bin Syekh bin Hajr, Syekh Muhammad Yamani, Syekh Muhammad Jilani bin Hasan bin Muhammad. Mereka memiliki posisi sentral dalam jaringan keilmuan Aceh.[19]

Transmisi ilmu keagamaan yang dilakukan mereka berdampak positif mencerdaskan masyarakat. Pandangan orang-orang yang ingin memperdalam ilmu tertuju ke dunia Arab (Mekkah) sebagai sumber ilmu pengetahuan Islam. Itulah sebabnya banyak orang melayari samudra menuju Mekah, dan di sana otomatis sekaligus menunaikan ibadah haji. Apalagi di antara mereka ada yang bermukim lama di sana, tentu setiap tahun dapat menunaikan ibadah haji. Hanya saja, perjalanan menuju Mekah itu memerlukan kesiapan fisik dan keuangan yang cukup karena harus menempuh pelayaran cukup lama.

Dan transportasi yang khusus untuk mengangkut jamaah haji masa itu boleh dikatakan jumlahnya terbatas.

Bukti keberadaan jamaah haji Nusantara lainnya termaktub dalam Sumber-sumber Turki yang menceritakan Sultan Sulaiman, raja Turki, menerima petisi berangka tahun Januari 1566 dari Sultan Aceh kala itu, Sultan Alauddin Riayatsyah al-Kahar. Isi petisi itu adalah ucapan terima kasih Sultan Aceh kepada Sultan Turki atas bantuannya mengirimkan juru tembak ke Aceh. Dalam kesempatan itu, raja Aceh memohon kepada Sultan Turki untuk perlindungan kepada pedagang dan jamaah haji yang kerap diserang Portugis dalam perjalanannya ke Hejaz.[20]

Dalam peta perdagangan global abad ke-16, perdagangan Arab mengalami kemunduran sehingga memberi keleluasaan bagi Dinasti Usmaniyah untuk semakin mengukuhkan kekuasaan politik dan militernya di kawasan Lautan India. Keadaan serupa juga dialami para pedagang Persia. Sejak kehadiran angkatan laut Usmani di Lautan India setelah tahun 1498, tidak hanya mengakibatkan semakin besarnya hegemoni Turki dalam perdagangan di Lautan India, namun juga mengakibatkan pelayaran yang lebih aman bagi jemaah haji. Hal ini memberikan kontribusi penting bagi pertumbuhan ekonomi model baru sebagai dampak dari semakin banyaknya Muslim yang menunaikan haji.[21]

Sultan-sultan Usmani yang menyebut diri mereka sebagai *Khadim al-Haramain* telah menggulirkan regulasi-regulasi tertentu demi menjamin keamanan perjalanan haji, di antaranya menempatkan seluruh jalur haji di wilayah kekuasaan Usmani guna mempermudah pengontrolannya. Langkah penting lainnya adalah mengorganisir kafilah haji di bawah pengawasan penguasa Usmani.[22] Dengan begitu, bukan saja kemudahan dalam perjalanan ke Tanah Suci yang menentramkan hati jemaah haji, tetapi juga mempercepat kedatangan mereka ke Mekkah di bawah koordinasi Turki Usmani tanpa harus takut akan hambatan dan rintangan yang tentu saja dapat memakan waktu perjalanan lebih lama.

Perlu ditambahkan bahwa hubungan antara sultan Turki dengan para syarif Mekkah bersifat saling menghormati. Istimewanya posisi para syarif di mata para sultan Turki adalah karena mereka keturunan Nabi Muhammad SAW. Penghormatan tersebut diejawantahkan dalam bentuk pemberian hadiah material maupun otoritas pribadi mengatur daerahnya atau ketetapan konstitusonal. Ketetapan resmi Istambul mengatakan bahwa para syarif membuka konsulat di Istanbul sebagai perpanjangan tangan mereka dari Mekkah. Kedudukan duta besar syarif di ibukota Turki itu setara dengan penghormatan bagi pemangku jabatan *syaikh al-Islam*.[23]

Perkembangan ini memberikan angin segar bagi Muslim Nusantara, khususnya yang berasal dari Samudera Pasai, Malaka dan Aceh, untuk mengadakan perjalanan ke Timur Tengah dan sekaligus menjalin hubungan lebih akrab

dengan saudara-saudara seiman mereka di sana. Kerjasama strategis religio-politik yang ditetapkan Kesultanan Aceh dan Dinasti Usmaniyah semakin memperlancar pelayaran di Lautan India menuju Jeddah. Hal itu berimplikasi positif bagi meningkatnya kuota jamaah haji yang hadir di Tanah Suci.

Memasuki abad 17, banyak kerajaan Muslim di Nusantara berada dalam hubungan yang konstan dengan Hijaz. Di Pulau Jawa, sebuah kerajaan Islam besar lainnya, yakni Kerajaan Mataram, sedang bergeliat meraih masa keemasannya. Dalam kebijakan politik manca negaranya, kerajaan ini juga menjalin diplomasi dengan Syarif Mekkah, dan salah satu hasilnya adalah bahwa Raja Mataram memperoleh gelar sultan dari penguasa Tanah Suci ini. Adalah Pangeran Rangsang, penguasa Mataram kala itu, mengirim duta ke Mekkah pada 1641 sebagai upaya mendapatkan legitimasi sebagai penguasa Muslim dari pusat keagamaan Islam itu.

Utusan Mataram itu menumpang kapal Inggris yang berlayar ke Surat di kawasan India. Dari sana, perjalanan dilanjutkan ke Jeddah dengan kapal Muslim. Syarif Mekkah mengabulkan keinginan Pangeran Rangsang dan mengakui kedudukannya sebagai sultan. Pangeran Rangsang inilah yang kemudian lebih dikenal sebagai Sultan Agung, penguasa terbesar kerajaan Mataram. Sebagai bentuk syukur dan ucapan terima kasih atas anugerah yang dilimpahkan penguasa Haramain kepadanya, Sultan Agung mengirimkan sekelompok orang Jawa membawa hadiah kepada Syarif Mekkah, sekaligus menunaikan ibadah haji atas namanya. Ini dilakukan pada tahun berikutnya. Mereka segera berlayar menuju Hijaz dengan kapal Inggris. Sayangnya, di tengah perjalanan, mereka dihadang dan diserang angkatan laut Belanda di sekitar pantai Batavia dan hanya satu anggota delegasi yang selamat. Ia dikirim kembali oleh Belanda ke Mataram dan dipesankan padanya menyampaikan persyaratan-persyaratan yang ditentukan Belanda untuk pelayaran jamaah haji dari Jawa melalui lepas pantai Batavia. Salah satu syarat pokok yang diminta Belanda adalah bahwa Mataram harus membebaskan tawanan-tawanan Belanda yang ditahan di Mataram.[24]

Selain Sultan Agung, penguasa Jawa lainnya yang mendapat gelar sultan dari Syarif Mekkah adalah raja Banten, Abdul Qadir (1626-1651). Dia mendapat gelar sultan sebagai hadiah dari misi khusus yang dikirimkannya ke Tanah Suci pada tahun 1638. Di samping itu, Sultan Banten ini diceritakan telah menerima buah tangan dari penguasa Haramain berupa bendera dan pakaian suci dan apa yang dipercayai sebagai bekas jejak kaki Nabi SAW.[25] Hingga menjelang abad ke 17 M, hubungan keduanya ditandai dengan pertukaran surat menyurat dan hadiah antara penguasa istana Banten dan penguasa Haramain.

Jaminan keamanan maritim dan semakin tegaknya supremasi politik dan militer Islam di sepanjang jalur pelayaran internasional, terutama yang mempertalikan Nusantara dengan Timur Tengah, menjadi latar belakang semakin banyaknya

jumlah orang-orang Muslim yang datang ke Tanah Suci. Tentang pelaksanaan ibadah haji sampai menjelang akhir abad ke 17 tercatat sudah banyak nama-nama elite Nusantara yang berhaji dan kembali ke tanah air menyandang gelar haji. Perjalanan beberapa orang tokoh untuk berhaji juga pernah diceritakan babad atau hikayat, seperti Raja Santang dan Cakrabuana yang kemudian namanya diganti menjadi Sarifah Muda'im dan Haji Dailam, Sultan Abunasar Abdul Kahar dari Banten yang sekembalinya dari Mekkah terkenal dengan julukan Sultan Haji. Sultan ini pergi ke Mekkah dua kali, yakni pada 1669 sampai 1671 dan dari 1674 sampai 1676. Pangeran Arya Ranamanggala dari Banten juga seorang haji.[26]

Selain memenuhi rukun berhaji, sebagian penduduk Nusantara lain memutuskan untuk mencari pengalaman baru dengan menetap selama beberapa waktu di sana. Indikasi kuat keberadaan mereka di Haramain adalah ditemukannya beberapa koloni mereka di sana. Tambahan lagi, orang-orang Timur Tengah, terutama bangsa Arab menyebut orang-orang yang datang dari Timur Jauh, khususnya Nusantara sebagai "orang-orang Jawi". Orang-orang "Jawi" tersebut telah mendirikan *ribath,* yaitu semacam tempat persinggahan untuk berkontemplasi (mirip losmen atau apartemen pada zaman sekarang) yang dikhususkan bagi orang-orang sedaerah, se-Nusantara.[27]

Haji di Era Kolonial Belanda

Pada 21 Juni 1599, armada dagang Belanda yang dipimpin Cornelis de Houtman dan adiknya Frederick de Houtman berlabuh di teluk Aceh. Aceh menjadi persinggahan awal Belanda di Nusantara sebelum nantinya menyebar ke belahan Nusantara lainnya. Dalam perjalanannya, Mereka mempekerjakan John Davis, seorang Inggris, menjadi pemandu jalan menuju Nusantara. Dalam catatannya, Davis menyebutkan bahwa ekspedisi perdana Belanda tidak berjalan dengan sukses; alih-alih mendapatkan simpati, mereka justru menjadi korban kemarahan penduduk karena tingkah lakunya yang tidak sopan. Perilaku semana-mena mereka berubah menjadi pengecut ketika melihat warga pribumi Aceh yang marah. Mereka terlibat pertempuran dengan penduduk lokal.

Dalam pertempuran kecil ini, Cornelis de Houtman menjadi korban, sedangkan Frederick menjadi tawanan prajurit Aceh selama hampir dua tahun. Tidak

lama setelah peristiwa de Houtman bersaudara, muncul kejadian lain yang membuat orang Aceh marah terhadap Belanda. Saat itu, armada yang dipimpin oleh Laksamana Paulus van Caerden merampas, merampok muatan dan menenggelamkan kapal-kapal dagang Aceh dengan alasan Aceh telah bersekutu dengan Portugis untuk menyerangnya. Vlekke melukiskan, saat itu van Caerden sebagai sosok yang tidak sabaran dan urakan.[28]

Pada tahun 1600 M, Pangeran Maurits de Nassau, Pendiri dan Kepala Republik Belanda, mengirim tim delegasi ke Aceh untuk merundingkan kemungkinan membangun hubungan kenegaraan dan perdagangan Aceh-Belanda. Utusan tersebut membawa surat diplomatik yang berbahasa Spanyol (bahasa internasional saat itu), yang isinya penuh dengan optimisme. Mereka berangkat dengan empat buah kapal yang bernama *Zeelandia, Middelborgh, Lange Bracke,* dan *De Sonne* yang pada tanggal 28 Januari 1601 bertolak dari pelabuhan Zeeland. Pada tanggal 23 Agustus 1601, rombongan diplomatik Belanda ini tiba di pelabuhan Banda Aceh. Komisaris Gerard de Roy dan Laksamana Laurens Bickers diterima dengan baik melalui perangkat kerajaan Aceh. Usulan diplomatik yang disampaikan delegasi Belanda disetujui dan diterima dengan antusias oleh pihak Aceh.[29]

Abad 16 dan 17 M ditandai dengan permintaan lada di Eropa yang melonjak tajam. Alhasil, Belanda semakin gigih merentangkan layarnya menuju daerah-daerah penghasil lada di tempat lain di pulau Sumatera. Heren Zeventien, dewan pemerintahan Belanda, mengeluarkan maklumat untuk mendirikan suatu badan yang menampung pelbagai perusahaan dagang untuk mencegah monopoli harga dan membentuk kesamaan visi dalam mencari dan menjual rempah-rempah dari Nusantara. Sebagai suatu bentuk kesungguhan tekadnya, pemerintah Belanda membentuk kongsi dagang bersama bernama Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) pada tahun 1602, untuk menyamakan visi para saudagar Belanda dan mencegah monopoli sepihak.[30] Melalui strategi politik berbasis kemitraan ekonomi, Belanda berhasil memaksakan kuasa mereka atas beberapa kerajaan besar Nusantara.[31]

Persiapan awal orang yang akan berlayar untuk berhaji ke Mekah memerlukan persiapan super ekstra, terutama karena lamanya perjalanan dan rute pelayaran yang panjang, yakni melalui Selat Malaka, Singapura, Colombo, Teluk Persia, Aden masuk ke Laut Merah menuju Jeddah. Perjalanan tersebut hampir memakan waktu 3 sampai 6 bulan.

Keberadaan kolonial Belanda turut membuka fajar baru bagi proses perhajian Nusantara. Jacob Vredenbregt menyebutkan bahwa setelah perhubungan disempurnakan dan kapal-kapal layar diganti dengan kapal uap, jumlah jemaah meningkat dan membawa kebiasaan baru dari perjalanan haji yang identik ditempuh dalam waktu bertahun-tahun dan hanya dapat dilakukan oleh orang yang amat terbatas berubah menjadi urusan massa. Perjalanan haji juga mengalami pengorganisasan dan bersifat kelembagaan.[32]

Persiapan awal orang yang akan berlayar untuk berhaji ke Mekah memerlukan persiapan super ekstra, terutama karena lamanya perjalanan dan rute pelayaran yang panjang, yakni melalui Selat Malaka, Singapura, Colombo, Teluk Persia, Aden masuk ke Laut Merah menuju Jeddah. Perjalanan tersebut hampir

memakan waktu 3 sampai 6 bulan.[33] Hal itu terjadi disebabkan oleh pelayaran kala itu sangat tergantung pada arus angin. Setelah adanya kemajuan teknologi industri perkapalan, dari kapal layar meningkat menjadi kapal uap, lama waktu jarak tempuh dapat dipangkas menjadi lebih cepat. Keadaan ini menyebabkan melonjaknya keinginan masyarakat Nusantara untuk berbondong-bondong menunaikan haji setiap tahunnya.

Selama perjalanan, para jamaah merasakan suka-duka yang berkesan. Suka-duka itu awalnya dirasakan tatkala mengetahui persaingan maskapai pelayaran yang demikian tinggi, hingga pada masalah kesehatan, makanan dan kenyamanan yang bukan lagi menjadi perhatian pihak maskapai. Salah satu kisah yang menyentuh adalah yang dialami jamaah Melayu yang diangkut oleh kapal Gelderland yang membawa 700 jamaah tanpa memperhatikan kelangkaan konsumsi, akomodasi, dan tenaga medis.[34] Dengan kondisi kapal yang tidak memenuhi standar sebagai kapal penumpang, maka semua penumpang terpaksa duduk di dek. Tidur tanpa kasur telentang di celah-celah barang yang menumpuk terhimpit bersama koper milik penumpang lain.

Meskipun pemerintah memberikan kebebasan kepada setiap maskapai untuk mengatur tata kelola transportasi di kapal-kapalnya, namun bukan berarti mereka terbebas dari tindakan kecurangan. Timbul kompetisi di antara maskapai yang tidak mendapat fasilitas resmi dari pemerintah. Dalam suatu laporan tahunan Konsul Belanda di Jeddah tahun 1890, disampaikan ada maskapai yang tidak mendapat fasilitas kolonial, diberitakan melakukan kecurangan yakni mengabaikan aspek kesehatan jamaah haji yang menjadi tanggungjawabnya;

> *… Kemarin kapal "Gelderland" tiba di sini (Jeddah) dan sekarang siap untuk berlayar ke Padang dan pelabuhan-pelabuhan di Jawa. Karena itu jamaah kurang lebih sudah berada di kapal. Saya akan sampaikan keheranan saya yang luar biasa, bahwa kapal yang disebutkan itu tidak mempunyai seorang dokter. Saya sulit melakukan pemeriksaan, tidak ada dokter kapal, satu dan lain hal kapal itu segera membuang sauh, berlayar meninggalkan pelabuhan. Itu adalah apa yang disebut tidak bertanggungjawab dari Rotterdamsche Lloyd terhadap sebuah kapal yang ditunjuk untuk mengangkut antara 700 hingga 800 jamaah, tidak dilengkapi dengan perangkat kesehatan, dan saya tidak akan lalai menulis dalam verslag tentang ini kepada Ratu (Belanda), tindakan tertentu harus segera diambil agar tidak terulang kelalaian besar seperti itu. Tanpa dokter tidak dapat dicontoh, walau dengan keengganan yang besar saya tak akan membiarkan persekutuan kapal itu berangkat karena berbahaya bagi para haji yang saya pandang begitu besar. Di sini (Jeddah) jamaah mendapat kesempatan menunggu kapal berikutnya yang dilengkapi dengan perangkat kesehatan selama dalam pelayaran. Dalam hal ini saya akan memaksa, tapi pasti sulit agar singgah sebentar di Aden untuk mendapat dokter di sana.*[35]

Secara umum perhatian pemerintah di bidang kesehatan, khususnya upaya penanggulangan terhadap seorang jemaaah haji yang terbukti mengidap penyakit, masih amat sederhana. Pulau Onrust (Kepulauan Seribu, Jakarta), dijadikan sebagai pos karantina awal tempat tes kesehatan bagi para jamaah haji. Selanjutnya, pos karantina kedua terletak di pulau Robiah di Sabang, Aceh. Di pos ini, jamaah mendapat kepastian apakah masih layak menempuh perjalanan jauh atau gagal berangkat disebabkan terjangkit penyakit atau alasan medis tertentu. Setelah melewati pos kedua, jamaah haji pun berlabuh dalam pelayaran panjang hingga mencapai Laut Merah. Bagi jamaah haji asal Sumatra, pemeriksaan kesehatan langsung di Pulau Robiah.

Sebelum memasuki Jeddah, jamaah haji diperiksa kembali di pos karantina Pulau Kamaran selama 3 sampai 4 hari. Awalnya, pemerintah Turki menjadikan Pulau Abu Sa'd sebagai tempat pemeriksaan kesehatan. Namun, demi menjaga agar penyakit tidak mudah menular, maka pemerintah Turki memindahkannya di sebelah selatan yakni di Pulau Kamaran. Selain itu ada juga pos karantina di Pulau Wasta dan Abu Ali. Ketiga pulau itu terletak tidak jauh dari Mekkah. Bagi yang didiagnosa terjangkit penyakit, ia dirawat di pulau itu hingga sakitnya sembuh. Ketika sampai di Jeddah, para jamaah haji kembali diperiksa di pos-pos karantina berskala kecil.[36]

Rumah dokter tempat pemeriksaan jamaah haji di Pulau Onrust (kepulauann Seribu, Jakarta). Pulau Onrust dijadikan sebagai pos karantina awal tempat tes kesehatan bagi para jamaah haji.
Sumber: Direktorat Geografi dan Sejarah

Membludaknya manusia yang berkumpul di Mekkah juga memungkinkan tersebar luasnya berbagai macam jenis endemi. Hal ini tidak lepas dari banyaknya penyakit menular yang beredar luas, yang sebelumnya dibawa jemaah haji dari dan ke masing-masing daerah dan negerinya. Kolera dan disentri merupakan penyakit yang jamak beredar di tengah jemaah haji. Selain itu, terdapat pula penyakit cacar, disentri, pes dan dalam skala yang lebih kecil, tuberkolose, lepra, sakit kepala, beri-beri, influenza dan yang sejenis.[37]

Pemerintah kolonial dalam beberapa kasus begitu memperhatikan kesehatan para jamaah haji, bahkan sampai hal-hal yang parsial, seperti larangan membawa barang-barang yang menimbulkan bau yang tajam. Dinyatakan bahwa jamaah Hindia Belanda dilarang membawa serta dalam perjalanan laut (termasuk di Karantina) ikan kering atau ikan asin,

Reruntuhan bangunan pos karantina haji di Pulau Onrust. Kolera dan disentri merupakan penyakit yang jamak beredar di tengah jemaah haji.
Sumber: Direktorat Geografi dan Sejarah

terasi dan makanan lainnya yang cukup dikenal, yang menimbulkan bau berlebihan dan tidak menyenangkan.[38]

Kesulitan transportasi ini semakin diperparah dengan upaya politis pemerintah Kolonial Belanda untuk menekan semangat umat Islam menunaikan ibadah haji ke Mekah lewat berbagai regulasi dan larangan seperti Resolusi 1825, di mana di dalamnya tertulis larangan pergi haji yang tidak mempunyai pas jalan, kecuali harus memberikan persekot 110 gulden.[39] Jika pas jalan itu baru dibayar setelah kembali, maka jamaah yang bersangkutan dikenai denda 100%.[40] Peraturan ini juga dikeluarkan untuk membatasi jumlah jamaah haji sekaligus mengadakan pengawasan terhadap aktivitas mereka selama musim haji.[41]

Agar tidak terkena peraturan tersebut, para calon jemaah memilih berangkat haji dari Singapura dengan diantar oleh kapal yang ditetapkan Syaikh. Berpedoman pada resolusi 1827, terdapat perubahan biaya berhaji bagi anak-anak di bawah usia 12 tahun, di mana mereka yang akan menunaikan haji tidak dikenakan biaya sedikitpun, dengan syarat berangkat hajinya bersama orang tuanya.[42]

Memasuki tahun 1859 M, pemerintah Belanda mengeluarkan undang-undang baru perihal pelaksanaan ibadah haji yang selajutnya disebut Ordonansi 1859. Peraturan baru ini ditetapkan dengan alasan banyak jumlah jamaah pasca-menunaikan ibadah haji tidak kembali ke Tanah Air. Akibatnya, muncul berbagai macam masalah sosio-ekonomi di tengah masyarakat dan bagi keluarga yang

ditinggalkan. Selain itu, menyeruak pula fenomena "Haji Singapura" yang terjadi akibat ulah segelintir oknum yang mengambil keuntungan dari jamaah haji, hingga perjalanan hajinya terhenti hanya sampai di Singapura dan tidak bisa melanjutkan perjalanan ke Mekkah. Sebagian dari mereka pun banyak yang membeli surat keterangan haji di Singapura yang menjadi bukti bahwa yang bersangkutan sudah menunaikan ibadah haji. [43]

Untuk menghentikan beredarnya surat keterangan haji palsu tersebut, pemerintah kolonial mengeluarkan piagam resmi melalui bupati kepada para haji sesudah menyelesaikan ibadah berdasarkan pada surat pernyataan dari Imam Syafi'i (769-820 M) di Mekkah, salah satu ilustrasi surat tersebut adalah;[44]

> *Orang jang bawa soerat katrangan dari mecca satu orang nama Noormohamad jang soenggoeh dia orang soeda datang darie mecca masook djadie hadjie apalagie soeda datang liat koeboerannja kandjeng nabie moehammad die Madinah, saja harep moeda moedahan nantie toewan Allah kasie segala slamat die dalam doenia sampe die acherat pada satoe orang hadjie dan harep soepaja dapat ampoen dari segala dia poenja dosa pada toean Allah*
>
> *Njang tertanda*
>
> *Imam Safingie*

> *Saija imam Safingie njang tinggal berumah die mecca soeda ngetaoewie jang 1 orang negri Tegal nama Noormohamad soeda datang die negri mecca massok djadie hadjie dan soeda datang liat koeboeranja kandjeng nabie Moehammad die negri Madinah. Sekarang ini satoe orang maoe poelang ke roemahnja di negri jawa*
>
> *Njang tertanda*
>
> *Imam Safingie*

Setiap jamaah yang berangkat dari Hindia Belanda menuju Mekkah dan setelah kembali diwajibkan memiliki sertifikat haji. Sertifikat ini bisa didapatkan dari pemilik, agen atau nakhoda kapal, tiga hari sebelum kapal berangkat meninggalkan tanah suci. Sertifikat itu akan diperiksa setiap singgah di pelabuhan oleh petugas pelabuhan. Dan setelah sampai di Jeddah, sertifikat itu diserahkan kepada Konsulat Belanda untuk pemeriksaan terakhir.

Agar jamaah tidak terjebak dalam lilitan hutang karena kekuarangan biaya berhaji, pemerintah menyarankan para jamaah membeli tiket pulang-pergi (*retourbilljet*). Pemerintah menyeru kepada agen-agen maskapai untuk menjual tiket jenis ini dan melarang penjualan tiket untuk sekali perjalanan. Gagasan ini sesungguhnya juga disampaikan Sayid Usman bin Yahya al-Alawi, mufti Betawi yang pernah menjabat wakil Snouck Hurgronje ketika memimpin Het Kantoor Islamitische en Arabische Zaken yang berpusat di Batavia. [45] Hal yang sama juga disampaikan Snouck Hurgronje, yang mengatakan bahwa *retourbilljet* ini memberi manfaat bagi para jamaah dan juga penduduk pribumi. [46]

Pungutan liar kepada jamaah haji sebenarnya bukan hanya dilakukan oleh oknum yang mengeruk keuntungan sepihak, melainkan juga oleh kalangan pejabat kolonial. Atas dalih pengamanan saat berhaji, mereka menarik retribusi dari para jamaah yang nantinya dialirkan guna menambah kas kolonial. Mereka yang akan berangkat haji wajib membayar iuran ini. Gubernur Jenderal menegasakan hal ini dalam surat keputusannya tertanggal 18 Oktober 1825, yakni:

> *… ditentukan dan selanjutnya ditegaskan untuk tidak akan memberi pas kepada kawula yang akan ke Arab, bila menolak membayar f.110 untuk tiap pas (surat jalan). Uang tersebut akan mendatangkan keuntungan bagi masjid dan kepala negeri di karesidenan masing-masing. Karena itu residen wajib memungut uang itu secara periodik dan mencatat setiap pas yang diberikan kepada calon jamaah …"*[47]

Oleh sebab sifat dari iuran ini adalah wajib, maka bagi jamaah haji yang tidak memenuhinya akan mendapat sangsi dari pemerintah kolonial, bahwa sekebalinya ke Jawa mereka akan dikenakan pembayaran dua kali lipat dari ketentuan hukum yang berlaku kala itu, yakni 110 gulden.[48]

Untuk mencegah hal-hal yang tidak dikehendaki terkait jati diri dan kepribadian jamaah haji, bupati atau pejabat pemerintah menyelenggarakan uji kelayakan bagi setiap pribumi yang ingin menunaikan haji. Bupati dibantu oleh sebuah komisi khusus, menyeleksi siapa yang berkelakuan baik, cukup perbekalan, meninggalkan biaya hidup bagi kaluarga yang ditinggalkan dan tidak membahayakan pemerintah. Berdasarkan rekomendasi (surat keterangan) Bupati itu, residen berkewajiban memberikan pas. Berikut merupakan sepucuk surat pengantar dari Bupati Brebes tertanggal 2 September 1858, Nomor 216, yang berisi permohonan mendapatkan pas untuk kawulanya yang ingin berhaji;

> "*…kita orang soedah priksa dan kassie mengerti sama dia orang djangan sampe dia orang bikin bodo sama negri poera-poera sadja pergie hadjie, djikaloe bessok dia orang poelang dari Meka djadie hadjie mistie kassie*

katrangan njang soenggoe-soenggoe dia orang soeda datang dari Meka djadie hadjie. Andenja tiada bisa menundjuken apa njang mistie perloe djadie hadjie dan tiada boleh dia orang djadie nama hadjie. Begitoe djoega itu sebelas orang terseboet die dalam soeratnja Wedono Lassam tanggal 30 Agustus 1858 Nomor 452 njang itoe orang suda trang dia poenja pepriksaan die sienie tiada tersangkoet perkara politie oetawa laen-laennja sebetoelnja toeroet djalannja agama Islam.[49]

Uji kelayakan haji tidak berhenti pada penyelidikan kelakuan baik saja, namun juga wajib memenuhi kriteria seperti di atas. Kegiatan ini pernah diberlakukan oleh Bupati Tegal, Rangga Pati, dalam suratnya tertanggal 11 Agustus 1858 kepada Residen Tegal, disampaikan;

"*… bersama inie soerat kita orang hatoerkan kepada kandjeng Toean Resident 3 orang njang mare minta pas voor pigie hadjie die Mecca seperti: (1). Orang lelaki nama Kaslim dessa Tambak Lor; (2) Orang lelaki nama Djeman dessa Tambak Kidul; dan(3) Orang lelaki nama Noeridjaman dessa Kambangan, District Doekoeringin*

Orang No.1 bawa roepa f 70 ringgit perak specie, 1 picool bras, setengah picool loijang, 1 petie isie kain, sendjatanja satoe kris, njang diekasie tinggal boeat maka dia poenja binie roepa100 sangga padie, f 40 recepies, 2 karbo, 1 pendok mas.

Orang No.2 bawa roepa f 100 ringgit perak specie, 3 picol bras, 1 picoll loijang, njang die kasie tinggal boeat makan dia poenja binie f 40 recepies, 100 sangga padie, 5 tjintjin mas, 1 passang soebang mas, 20 badjoe item, 1 karbo.

Orang njang No. 3 bawa roepa f 60 ringgit perak specie, setengah picol bras loijang, 1 petie isie kain, 1 krandjang isie kelapa, sendjata satoe golok, njang dikasie tinggal boeat makan dia poenja anak binie roepa f 10 recepies, 100 sangga padie.[50]

M.C.Ricklefs mengatakan bahwa seiring dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869, jumlah jamaah haji Nusantara meningkat tajam. Hal ini bertalian dengan pengalihan jalur-jalur pelayaran utama Asia Tenggara - Eropa ke Laut Merah. Pada tahun 1850-1860-an jumlah orang Indonesia yang naik haji setiap tahunnya berkisar angka rata-rata sekitar 1.600 orang. Sekitar satu dekade berikutnya, jumlahnya naik menjadi 2.600 orang, pada tahun 1880-an berjumlah 4.600 orang, dan pada akhir abad tersebut mencapai jumlah lebih dari 7.000 orang.[51]

Kongsi Tiga

Ada tiga maskapai perkapalan yang terlibat dalam pengangkutan jamaah haji di masa kolonial, yaitu Nederlandsch Lloyd, Rotterdamsche Lloyd dan Oceaan. Ketiga perusahaan ini bersaing untuk mendapatkan jamaah haji sebanyak-banyaknya. Tiga maskai ini lazim disebut Kongsi Tiga. Kapal-kapal tiga maskapai ini sesungguhnya adalah kapal barang dengan rute Asia tenggara menuju Eropa dan sebaliknya. Mengingat banyak orang setiap tahun pergi ke Mekah untuk berhaji, pemerintah Kolonial menunjuk ketiga perusahaan tersebut sebagai pengangkut jamaah haji. Bahkan kepada pemerintah pribumi, mulai dari tingkat lurah, camat dan Bupati diberi izin untuk memungut premi dari calon jamaah, minimal f.2.50.[52] Pungutan ini dianggap legal sebagai biaya pengurusan administrai awal, meski tidak digabungkan ke dalam biaya naik haji. Belakangan, karena premi ini dianggap memberatkan calon jamaah, surat izin itu dicabut kembali.[53]

Persaingan harga tiket di antara tiga perusahaan di atas sangat tinggi. Penetapan harga tiket berangkat tidak sama dengan harga tiket pulang. Ada perusahaan yang menggabungkan uang jasa syekh (pemandu haji) dengan harga tiket, tapi ada pula yang memisahkannya. Itu pula sebabnya harga tiket berbeda-beda antara tiga maskapai itu. Misalnya, perusahaan Oceaan menetapkan tarif tiket berangkat sebesar f.65.00 tidak termasuk uang komisi syekh sejumlah f.20.00. Sedangkan untuk tiket kembali berkisar f.92.50, sudah termasuk komisi syekh f.17.50.

Tarif tiket kapal berbendera Prancis yang paling murah, yakni berkisar antara f.9.50 – f.10.00. Kapal ini berangkat dari Singapura ke Jeddah. Para Syekh membeli tiket untuk penumpang kapal itu sejak dari Jawa. Sementara Syekh menjualnya seharga f.30.00. Jadi, total menjadi sekitar f.39.00. Tarif tiket pergi dan pulang adalah sama. Tapi, ada juga yang mempunyai kebijakan berbeda, karena ada jamaah yang mampu dan berani membayar tiket seharga f.100 untuk berangkat dan kembali. Sementara maskapai yang berbendera Belanda tetap memasang tarif f.180.00 untuk pergi dan pulang. Selisih harga tiket ini oleh pemerintah Belanda tidak terlalu dikhawatirkan, karena Belanda meyakini bahwa para jamaah lebih memilih kapal perusahaan Belanda (Nederlandsch dan Rotterdamsche Lloyd) sebagai pilihan berhaji, karena dianggap kapal pemerintah seperti "Kapal Dinas"[54].

Memasuki Tahun 1927, diberlakukan biaya kapal laut pergi pulang sebesar f. 225.00, sementara untuk anak-anak f. 112.50 untuk kelas dek. Jika ingin mendapat kamar, harus menambah f.300.00 untuk 1 kamar isi 2 orang. Biaya tersebut (f.525.00) sudah termasuk biaya konsumsi, berupa ikan asin, telur,

sayur-mayur, kacang hijau, kecap, beras dan sebagainya. Salah satu kapal yang dikhususkan mengangkut jamaah haji saat itu antara lain adalah Armanistan. Kapal ini relatif kecil dan sempit, milik orang India bernama Haji Hasan Nimazi. Daya tampung kapal ini sebanyak 1.175 penumpang dan seorang dokter. Kapal Armanistan belakangan dipandang tidak memenuhi persyaratan, karena minimal harus memiliki dua dokter yang memiliki izin praktek dari Inspektur Kepala Kesehatan untuk 1000 penumpang.[55] Tidak diketahui dengan pasti mengapa kapal itu tetap bisa berlayar dan diizinkan mengangkut jamaah haji.

Peran Syekh

Penyelenggaraan perjalanan haji dilaksanakan bermula dari layanan yang dilakukan oleh para Syekh baik sejak di Hindia Belanda (Indonesia), dalam pelayaran maupun masa di Tanah Suci Mekah.

Di musim haji, Mekah berubah menjadi kota kosmopolitan, karena disesaki oleh umat Islam dari berbagai penjuru dunia. Aneka ragam bahasa, budaya, etnis dan postur tubuh bertemu dan berpadu dalam pelaksanaan ritual haji di kota itu. Bagi jamaah yang baru pertama kali menginjakkan kaki di tanah suci lalu merasakan atsmosfer demikian tentu akan mengalami keterkejutan budaya. Tidak jarang diantara mereka yang tersesat serta mengidap ketakutan karena tidak mengenal geografis, adat istiadat dan bahasa setempat.

Seakan mafhum dengan fenomena tersebut, terdapat profesi musiman yang dilakukan segelintir orang guna membimbing jamaah haji agar dapat melakukan ibadah haji dengan khidmat tanpa dirisaukan oleh hal-hal eksternal seperti itu. Mereka lazim disebut Syekh. Seorang Syekh dituntut keahliannya memberikan arahan dan supel dalam bergaul, karena jamaah itu nantinya sangat bergantung kepada Syekh. Syekh yang tidak berkualitas akan tersingkir dengan sendirinya dan tidak dipercaya oleh jamaah lagi untuk jadi pemandu.

Bagi jamaah yang datang dari Nusantara yang hendak menunaikan haji telah ditunggu oleh Syekh di Tanah Suci. Syekh ini dapat berbahasa Melayu, karena memang sebagian berasal dari Nusantara dan telah lama menetap di Arab.

Menurut Snouck Hurgronje, kebanyakan dari mereka bermukim di Mekah untuk menuntut ilmu Agama Islam[56] dan sekaligus membatu jamaah yang hendak melaksanakan ibadah haji. Atau ada pula di antara mereka yang memang profesinya melayani dan membantu jamaah dengan imbalan biaya yang tidak mengikat, tergantung kesepakatan. Tugas Syekh diantaranya:

1). Mencari dan meyediakan pemondokan. Calon jamaah memang selalu datang lebih dini sebelum waktu ibadah haji tiba.

2). Mencarikan tranportasi seperti perahu kecil untuk saat turun dari kapal besar yang tidak dapat merapat di darmaga.

3). Mencari kuli angkut barang bawaan yang diturunkan dari kapal. Untuk tugas ini, Syekh mendapat upah f.15.00. Uang ini bukan termasuk pemerasan, namun tetap termasuk menyalahi peraturan.

4). Mengurus pengurusan tiket kepada Konsul Belanda di Jeddah, karena jamaah lebih senang menyerahkan masalah administrasi kepada Syekh daripada yang lain.

Bagi jamaah yang datang dari Nusantara yang hendak menunaikan haji telah ditunggu oleh Syekh di Tanah Suci. Syekh ini dapat berbahasa Melayu, karena memang sebagian berasal dari Nusantara dan telah lama menetap di Arab. Seorang Syekh dituntut keahliannya memberikan arahan dan supel dalam bergaul, karena jamaah itu nantinya sangat bergantung kepada Syekh. Syekh yang tidak berkualitas akan tersingkir dengan sendirinya dan tidak dipercaya oleh jamaah lagi untuk jadi pemandu.

Pemerintah Arab berupaya memberi jaminan keamanan kendati di tengah jalan kerap dikelilingi tipu daya dari orang yang ingin mengeruk keuntungan. Ketika kawanan kafilah harus melewati daerah rawan kriminalitas, Syekh memberikan uang pelicin perjalanan yang dipungut dari jamaah. Selain itu jamaah juga harus membayar lagi untuk sewa unta lengkap dengan pelana (Suqduf) sebesar f.47.00, bagasi f.47.00, dan sewa unta untuk membawa orang f.1,20.00. Sewa penginapan di Madinah f.0,40.00, upah petugas keamanan selama 3 hari f.0,10.00, makan selama 30 hari f.15,00, bantuan untuk upacara insidental f.0,60.00, ziarah ke tempat-tempat suci 0.60.00. Total yang dibutuhkan seluruhnya selama di Mekah dan Madinah adalah sebesar f.75,50.00.[57]

Salah satu tugas Syekh kala calon jamaah tiba di Jeddah adalah mempersiapkan speedboot untuk mengantarkan jamaah yang baru turun dari kapal besar ke daratan berikut barang bawaannya. Upah untuk tugas ini besarnya relatif, tergantung banyak dan sedikitnya barang yang dibawa. Syekh harus pula menyiapkan transportasi unta berpelana. Hanya sedikit yang menggunakan mobil, kebanyakan kendaraan itu digunakan para pejabat pemerintah yang datang dari negara lain. Setiap jamaah idealnya harus menyediakan uang cadangan ongkos pergi dan pulang menunaikan ibadah haji. Arahan dari pemerintah Belanda, didasarkan pada laporan Konsulat belanda di Jeddah bahwa setiap jamaah sedikitnya harus menyediakan biaya naik haji ke Mekah sebesar f.500.00.

Sekitar tahun 1894, Ada satu kisah unik yang dialami Vreekoloos, seorang Belanda, pemilik sebuah kapal yang berlayar ke Mekah. Di Mekah, ia menghadap raja dan menyatakan diri masuk Islam. Beberapa waktu kemudian, ia meminta izin agar jamaah yang hendak kembali ke Nusantara boleh menumpang di kapalnya, dengan ongkos antara f.31-37. Sebagian dari ongkos yang dikumpulkan itu diberikan kepada raja. Syekh mendapat tugas dari raja agar sunguh-sungguh mencari penumpang. Setelah dapat, penumpang itu dilarang pindah ke kapal lain. Jika Syekh tidak berhasil memperoleh calon penumpang, ia akan mendapat ancaman kehilangan pekerjaannya[58]. Kisah ini menunjukkan bahwa adanya unsur bisnis dalam melaksanakan ibadah haji.

Setiap tahun, jumlah syekh semakin berkurang karena tidak mendapat pelanggan. Pada tahun 1914, misalnya, jumlah Syekh resmi terdaftar di Konsulat sebanyak 186 orang. Masing-masing Syekh saat itu hanya mendapat tamu 50 orang. Selama 3-6 bulan, rata-rata Syekh hanya memperoleh pendapatan f.60.00,-. Tetapi karena biaya yang kian tinggi, syekh merugi sebab tidak sesuainya antara pemasukan dengan pengeluaran dari jamaah yang menjadi tanggungannya.[59]

Sepanjang pelaksanaan ibadah haji, mulai dari mencari calon jamaah haji, melaksanakan ritual haji hingga pulang kembali ke tanah air, kedudukan dan fungsi Syekh sangat vital. Syekh, selain sebagai pemandu juga mempunyai maksud mengunduh keuntungan dari jamaahnya. Ditambah lagi ada anggapan bahwa jamaah haji asal Nusantara merupakan "sasaran empuk" bagi orang-orang yang tinggal di Mekkah. Terlebih bagi oknum Belanda, khususnya perusahaan Swasta, seperti Herklots dan Firma Assegaf & Co, benar-benar mengekploitasi jamaah sebagai sumber pendapatan.

Jemaah haji yang kian tahun semakin meningkat, membuat pemerintah Belanda kewalahan dalam menanganinya, sehingga mengundang beberapa maskapai swasta untuk memberangkatkan dan memulangkan jamaah haji. Kebijakan pintu terbuka yang diberlakukan pemerintah ini belakangan menjadi bumerang yang justru menyusahkan mereka dikarenakan orientasi maskapai swasta ini kebanyakan mengeruk keuntungan sepihak tanpa dibarengi pelayanan memadai.

Kemunculan Herklots dan Firma Assegaf & Co di dunia perhajian Nusantara adalah pertanda penyelenggaraan ibadah haji sudah mengalami swastanisasi. Jemaah haji yang kian tahun semakin meningkat, membuat pemerintah Belanda kewalahan dalam menanganinya, sehingga mengundang beberapa maskapai swasta untuk memberangkatkan dan memulangkan jamaah haji. Kebijakan pintu terbuka yang diberlakukan pemerintah ini belakangan menjadi bumerang yang justru menyusahkan mereka dikarenakan orientasi maskapai swasta ini kebanyakan mengeruk keuntungan sepihak tanpa dibarengi pelayanan memadai. Tidak jarang para jamaah haji mengalami pemerasan oleh petugas kapal. Hal ini diperparah dengan kehadiran para Syaikh yang sebenarnya adalah calo yang mengeksploitasi para jamaah.[60] Sama seperti masa Kongsi Tiga, era swastanisasi haji ditandai dengan persaingan antar-maskapai mendapatkan calon jamaah haji sebanyak-banyaknya.

Kedua maskapai swasta ini menorehkan tinta merah dalam sejarah perhajian Nusantara sebagai maskapai yang melakukan kecurangan terhadap para pelanggannya. Strategi yang digunakan oleh Herklots dalam mengonsolidasikan

pelanggan hajinya adalah dengan mengumpulkan pas-pas haji, melalui wedana. Tindakan ini dilakukan agar jamaah haji tetap berada di kapalnya dan tidak pindah ke perusahaan pelayaran lain. Sementara muncul desas-desus kapal-kapal Herklots kurang memenuhi standar kelayakan berlayar. Sebagai ilustrasi adalah petikan surat dari calon jamaah haji asal Cilegon kepada Gubernur Jendral tertanggal 12 Juni 1893, sebagai berikut:

> "*Bahoewa dengan segala hormat teriring dengan sembah soedjoed adalah diperhamba membri maloem kahadepan padoeka kandjeng toean Besar di district Tjilegon ini taon banjak orang orang jang di bikin soesah oleh kapala district, apalagi orang-orang jang hebdaj pegi Hadji ka Mekkah dia banjak soesah sekali sebab dia orang poenja pas Hadji di tahan oleh Wedana Tjilegon Entol Goena Djaja.*
>
> *Sebab makanja itoe pas pas ditahan oleh itoe Wedana dari sebab itoe Wedana poenja mertoea Hadji Karis pegi Hadji, sama kapal Maatschappij/ agent toean Herklots djadi itoe orang orang jang hendak pegi hadji tida boleh naek kapal orang lain mesti semoea toeroet sama itoe toean Herklots sebab itoe Wedana Entoel Goena Djaja soedah berdjandji sama itoe toean agent Herklots dia poenja anak dan mertoea pegi di Mekka dengan perdeo tida bajar ongkos kapal, makam dan minoem djoega djoega perdeo dan djoega mesti dapet kamar , tapi banjak sekali orang orang jang dari district Tjilegon tida seneng menoempang di itoe kapal/ agent toean Herklots / malenken dia orang takoet sama kepala district Tjilegon Wedana Entoel Goena Djaja djadi dia orang menoempang itoe kapal dengen paksa.*
>
> *Kita orang jang amat renda sanak soendaranja oerang-oerang jang ini taoem pegi ke Mekka.*"[61]

Setali tiga uang dengan pengaduan di atas, para jamaah haji sering dikenai biaya tambahan yang dianggap sebagai suatu monopoli. Kesaksian dari Si Tang Kin, Gelar Raja Muda, yang telah mengubah nama menjadi Haji Musa dari suku Pilingsani di Singkarak, Padang, membenarkan adanya monopoli yang dilakukan oleh Herklots, termasuk para syekh yang merupakan kepanjang tanganan dari Herklots. Para syekh memaksa jamaah termasuk Haji Musa sewaktu di Mekkah hingga Jeddah membayar tiket penumpang kapalnya. Sepulangnya dari Tanah Suci, Haji Musa mengadukan kejadian tersebut pada polisi Padang yang langsung diteruskan ke Asisten Residen. Isi laporannya seperti berikut;

> "*Adapoen sepandjang pendengaran saja selama ini djikaloe orang maoe toeroen dari Mekkah sampei di Djeddah waktoe ada kapal jang*

hendak berlajar ke Padang ini baharoe dibajar sewa kapal jang hendak ditompang, dibajar itoe sewa dimoeka consul, tetapi ini satoe kali tiada begitoe. Kerna chabarnja ada satoe orang Hollanda masoek Islam orang kata namanja Prekoloos, dia berdjanji dengan Radja Mekkah sopaja dia akoe kapal dan dibajar sewa kapal di Mekkah dalam itoe dia beri oewang bahagian kapada Radja, berapa banjak dia beri saja tiada taoe, sebab itoe Radja kasi perintah kapada syech Djoemaat siapa orag jang akan toeroen dibajar oetang sewa kapal 37 ringgit Hollanda ka Padang. Ka Poelau Pinang (Straits Settlement) 31 ringgit boeroeng, Ka Djawa sama dengan ka Padang. Djikaloe siapa jang tiada maoe bajar akan ditangkap oleh laskar dan djikaloe sjech-sjech beri djalan orangja tiada dengan bajar sewa kapal itoe sjech nanti dihentikan dari pada pekerdjaannja, sebab itoe sjech minta sewa kapal kepada kami dan kami bajarlah sewa 37 ringgit kapada sjech dan sjech bajar kapada Radja Mekkah baharoe kami boleh toeroen ka Djeddah. Sampei di Djeddah saja liat ada banjak kapal tetapi tiada boleh kami naik di lain kapal ... "[62]

Untuk menjaring calon jamaah haji sebanyak-banyaknya, para agen pelayaran banyak yang mengeluarkan pamflet, reklame ataupun sejenisnya yang disebarkan ke seluruh penjuru kota. Isi dari iklan tersebut umumnya berupa fasilitas yang diberikan ketika di kapal. Perang iklan pun terjadi semata-mata untuk menunjukkan agennya yang menyuguhkan pelayanan terbaik selama berlayar. Salah satu bentuk reklame yang berisi informasi keberangkatan jamaah haji pada 2 Februari 1893, adalah sebagai berikut;

Sewah dari Betawi

Passagiers orang-orang tuwa f. 95,

"*anak-anak*" *f. 47, 50.*

Harga menoempang f. 95. Satoe orang troes sampai di Djeddah dan anak-anak oemoer dibawah 10 taoen baijar separo harga, anak jang menetek tidak baijar.

Di kapal dapet

Pagi-pagi nassi sesoekanja dengan daging assin bratnja 4/10 kati, garem dan Lombok.

Tengah hari nassi sesoekanja dengan daging assin bratnja 4/10 kati, garem dan Lombok.

Sore nassi sesoekanja dengan ikan bratnja 1/10 kati dengan garem dan Lombok, kopi dan thee bole dapet tiap-tiap makan sesoekanja.

Menoeroet Staatsblad 1872 No. 179

J.G.M Herklots

Adres kantornya The Java Agency

Batavia Kali Besar

Ini kapal mampir di Chirebon tanggal 12 bulan Radjab[63]

Masa Kemerdekaan dan Kontemporer

Menginjak zaman Pergerakan Nasional pada awal abad ke-20, Indonesia disemarakkan dengan gagasan nasionalisme. Kesadaran sebagai kesatuan bangsa membuat banyak tokoh-tokoh pejuang membuka celah baru dalam menganyam cita-cita kemerdekaan. Sebagian dari mereka ada yang tertarik memilih jalur kooperatif dengan pemerintah Hindia Belanda, sebagian yang lain memilih jalur non-kooperatif dalam meraih kebebasan dan keluar dari penjajahan.

Gema perjuangan umat Islam juga tersiar begitu luasnya, salah satunya melalui pendirian organisasi-organisasi massa keislaman yang bergerak dalam bidang keagamaan, pendidikan, politik dan sosial. Dua diantaranya yang terbesar adalah Muhammadiyah yang didirikan pada 1912 dan Nahdhlatul Ulama yang bediri pada 1926. Khusus menyangkut penyelenggaraan ibadah haji, kedua organisasi ini mendorong pembaruan dalam optimalisasi manajemen ibadah haji di Nusantara.

Salah satu sumbangan dua organisasi massa tersebut adalah ketika memberikan masukan kepada pemerintah untuk mereorganisasi tata pengangkutan haji. Seiring berjalanya waktu, persaingan yang kian ketat antar-perusahaan pelayaran negeri maupun swasta berimplikasi pada banyaknya problematika yang belakangan mengganggu berkembangnya potensi haji Nusantara. Oleh sebab itu, Muhammadiyah dan NU, termasuk pula Sarekat Islam (SI), bersama-sama melakukan korespondensi kepada pemerintah untuk menangani haji secara mandiri di bawah naungan Organisasi Comite Perbaikan Perjalanan Haji Indonesia (CPPHI). Pemerintah kemudian meluluskan gagasan ini. Bahkan, kesuksesan itu membawa pula pada kemajuan berikutnya, yakni didirikannya maskapai pelayaran dengan nama N.V. Schepvaart dan Handel Mij (Indonesische) yang keberadaannya disambut baik oleh masyarakat.[64]

Setelah Indonesia merdeka pada 17 Agustus 1945, terjadi banyak pembaruan dalam manajemen haji Indonesia. Pada masa itu, pelaksanaan penyelenggaraan haji dipercayakan pemerintah RI kepada Departemen Agama. Teknis pelaksanaannya berada di bawah Yayasan Penyelenggara Haji Indonesia (PHI). Lembaga tersebut mengatur mulai dari prosedur penyelenggaraan, tata penyetoran ONH (Ongkos Naik Haji) bagi pegawai negeri hingga upaya atau langkah-langkah perbaikan yang kemudian menginisiasi lahirnya Urusan Haji di bawah tanggung jawab Direktorat Jenderal Urusan Haji, yang di kemudian hari menjadi Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat dan Urusan Haji.

Di awal masa kemerdekaan, orang Indonesia yang berada di Tanah Suci tenggelam dalam suasana kegembiraan. Jacob Vredenbregt mencatat sekitar 70 persen dari semua orang mukim asal Indonesia mengembalikan paspor mereka kepada konsul Belanda di Jeddah dalam kondisi rusak, sebagai simbolisasi ungkapan simpati kepada Tanah Air sekaligus pernyataan bahwa mereka bukan lagi penduduk bawahan Belanda. Mayarakat Indonesia yang bermukim di sana kemudian menyelenggarakan pelbagai kegiatan pengumpulan dana guna memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka.

> *Menginjak tahun 1949, ketika penyerahan kedaulatan berlangsung, orang Indonesia yang tinggal di mekkah bergerak meminta pemerintah Belanda menyerahkan konsulatnya di Jeddah kepada pemerintah Indonesia. Indonesia yang kala itu dikenal dengan nama Republik Indonesa Serikat (RIS) sudah memiliki kapal-kapal pengangkut haji, dan penyelenggaraan ibadah haji berada di bawah tanggung jawab pemerintah Indonesia. Kesulitan akomodasi dan kekurangan valuta asing membuat pemerintah mulai memberlakukan sistem kuota. Pada setiap tahunnya, masing-masing provinsi diberi pengumuman tentang jumlah calon haji dari wilayah mereka masing-masing.*[65]

Terhitung sejak 1965, moda transportasi jamaah haji dipercayakan kepada perusahan PT. Arafat, menggantikan PN Jakarta Lloyd, setelah itu transportasi beralih ke pesawat udara. Konversi transportasi ini terjadi menjelang tahun 1970-an. Salah satu penyebab pergantian ini diarenakan PT. Arafat mengalami pailit. Pada perkembangannya, Departemen Agama juga mengadakan kerjasama dengan lembaga negara lain seperti Departemen Perhubungan dan Departemen Kesehatan dalam rangka meningkatkan mutu pelayanan haji.

Haji juga menjadi sarana pemerintah RI dalam memperkenalkan negara yang baru lahir ini ke kancah pergaulan dunia. Pada tahun 1948, H. Agus Salim yang kala itu menjabat Menteri Luar Negeri mendorong adanya misi diplomatik ke Arab Saudi. Kebetulan waktu kunjungan kenegaraan itu bertepatan dengan musim haji. Mereka yang ditunjuk mengemban amanah negara ini adalah Prof. KH. R. Moh. Adnan (ketua), Ismail Banda MA (sekretaris), Saleh Suaidi (sek.II) dan H. Samsir Sutan Rajo Ameh (Bendahara).

Tugas misi kenegaraan ini adalah menarik simpati dunia Islam untuk mengakui kedaulatan Indonesia. Di samping itu, kedatangan mereka bertujuan untuk mengajak calon haji yang berasal dari daerah-daerah jajahan Belanda untuk bersimpati pada kemerdekaan RI. Tugas urgen lainnya adalah untuk mengimbangi manuver politik Belanda yang saat itu juga mengirimkan dutanya ke Arab Saudi.

Perjalanan para diplomat ini ternyata tidaklah mulus. Kala itu Indonesia berada pada masa genting akibat pertempuran masih terjadi di beberapa daerah. Mereka dapat terbang hanya sampai Bangkok. Setelah itu mereka harus naik pesawat KLM milik Belanda. Kota yang sempat dikunjungi delegasi ini adalah Kairo lantas ke Jeddah. Pada 6 Oktober 1948, rombongan ini menyempatkan menunaikan ibadah haji. Setelah itu, mereka melanjutkan kunjungan ke Lebanon, Suriah, Irak, Yaman dan negara-negara lainnya. Agenda kunjungan mereka semata-mata hanya untuk menunjukkan bahwa telah ada negara baru yang merdeka bernama Indonesia.

Moda kapal laut dan segala tata pelayanannya sedikit banyak masih diteruskan seperti yang dilakukan sejak masa kolonial. Jikapun ada pembaruan, maka tidaklah menyentuh masalah yang prinsipil. Keadaan ini berlangsung hingga digantikannya transportasi kapal laut dengan pesawat udara. Anehnya, beberapa kelamahan mendasar masih menjadi permasalahan yang tidak kunjung selesai, utamanya menyangkut manajemen dan tata pengelolaan haji. Ini merupakan dua dari masalah terbesar haji hingga masa kini.[66]

Sistem penyelenggaraan haji merupakan rangkaian kagiatan yang terdiri atas aspek kelembagaan, manajemen, pengelolaan keuangan, peningkatan SDM serta dukungan sarana dan prasarana yang menyokong perhajian.[67] Dalam

rangkaian ini, manajemen haji merupakan aspek vital yang turut menentukan suksesnya penyelenggaraan ibadah haji. Manajemen haji yang berkualitas ikut menopang tertibnya tata kelola haji dari aspek perencaaan hingga pulang ke Tanah Air.

Sebagaimana diketahui, hampir dalam setiap musim haji, manajemen haji menjadi persoalan utama yang mengganjal alur perhajian negeri ini. Kendati sudah ditopang oleh teknologi informasi modern dalam operasinya, yang diharapkan dapat semakin meningkatkan kinerja manajemen haji, belum mampu menjawab seluruh problem menahun dari penyelenggaraan ibadah haji, atau minimal memberikan perbaikan pada aspek-aspek vital dari tata kelola haji.

Menurut Slamet Riyanto, Mantan Dirjen Penyelenggaraan Haji dan Umrah (PHU), di samping faktor ibadah, keberhasilan penyelenggaraan ibadah juga ditunjang dengan manajemen yang baik. Keberhasilan manajemen terwujud manakala seluruh elemen yang terlibat dalam proses penyelenggaraan haji menjalankan tugas dan fungsinya dengan baik. Manajemen sendiri sebenarnya bukanlah tujuan, melainkan alat atau sarana.

Keberhasilan manajemen erat hubungannya dengan bentuk organisasi, SDM petugas haji, sarana dan prasarana, tata laksana prosedur. Suksesnya manajemen amat dipengaruhi kepemimpinan yang menggerakkan manajemen tersebut. Kepemimpinan dalam ranah ibadah tidak semata-mata bersandar pada indikator pelayanan fisik, tapi juga harus memperhatikan pelayanan rohani yang memanjakan jamaah. Keinginan jamaah haji untuk menjadi haji mabrur harus ditunjang dengan manajemen yang cakap dan terstruktur.[68]

Perhajian menjadi gerak kemanusiaan yang unik dalam bentangan sejarah bangsa. Ibadah ini telah menunjukkan dua wajah, yakni wajah ketuhanan dan kemanusiaan. Ketuhanan yang dimaksud berkenaan dengan ritus ibadah, sedangkan kemanusiaan terpancar dari aktivitas manusia yang kemudian merambah pada perubahan sosial di lingkungan asalnya. Kontrbusi yang ditorehkan haji amat berpengaruh dalam perkembangan Indonesia hingga dewasa ini. Satu hal yang masih menjadi pekerjaan rumah yang belum terselesaikan adalah ranah manajemen haji yang masih membutuhkan perhatian lebih.

M. Dien Madjid

Endnotes

1 Menurut O.W. Wolters, Sriwijaya berkontribusi vital dalam perdagangan Asia pada abad pertengahan, selama lebih dari 500 tahun. Pendapat ini dapat dijadikan gambara betapa Sriwijaya menjadi pengkreasi kelancaran alur perdagangan di Asia Tenggara. Lihat O.W. Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya di Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII* (Depok: Komunitas Bambu, 2011) hlm. 1.

2 Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan …,* hlm. 19.

3 Ada cerita menarik dibalik terciptanya nama Samudera. Orang Portugis menyebut "Samudera" dengan "Sumatera", maka dikemudian waktu, menjadi nama seluruh pulau tersebut, Pulau Sumatera, Lihat HM Zainuddin, *Tarich Atjeh* Jilid I (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961) hlm. 116.

4 Seiring berjalannya waktu, setelah menemukan pijakannya, kerajaan ini tumbuh menjadi kerajaan yang kuat setelah mengokohkan posisinya di tengah masyarakat. *Dus*, kerajaan ini juga menjadi motor penyebaran Islam ke wilayah-wilayah sekirtarnya seperti Aceh, Malaka dan Pidie. Bisa dikatakan pondasi penguatan Islam di Aceh mulai diprakarsai oleh kerajaan ini. Memasuki abad ke 13, kerajaan ini menjelma menjadi pusat perniagaan dunia dengan lada sebagai komoditas unggulannya. Noor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007) hlm. 64.

5 Ludivico di Varthema, *The Travels of Ludivico di Varthemain Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felixs in Persi, India and Ethiopia, A.D. 1503 to 1508* (London: Hakluyt Society, 1863) hlm. 52.

6 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, (Bandung: Mizan, 1999) hlm. 73.

7 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* ..., hlm. 73.

8 Ibn Bathuthah, *Rihlah Ibn Bathuthah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1407/1987) hlm. 527.

9 B. J. O. Shrieke, *The Indonesian Sociological Studies* (Den Haag: van Hoeve, 1957), II, hlm. 245.

10 Schrieke, *The Indonesian* ..., hlm. 245.

11 Ludivico di Varthema, *The Travel ...,* hlm. 52.

12 Henri Chambert-Loir dkk, *Naik Haji di Masa Silam Tahun 1482 – 1890* (Jakarta: Penerbit Kompas Gramedia, 2013) hlm. 160-161.

13 M. Dien Madjid, "Haji dalam Perspektif Lintas Sejarah di Indonesia dan Proyeksi Haji Masa Depan" , makalah, disampaikan pada seminar Nasional sehari, diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Dakwah & komunikasi bekerja sama dengan Rabithah Haji Indonesia pada tanggal 15 April 2010 di UIN Jakarta, hlm. 2-3.

14 Boxer, "A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trdade and the Rise of Acheh, 1540-1600", dalam *Journal of Southeast Asian History Singapura* (JSEAH), 1969, 10, 3, 1969, hlm. 426-427.

15 M. Dien Madjid, "Haji dalam Perspektif ...", hlm. 3.

16 Sartono Kartodirdjo, "Religious and Economic Aspects of Portuguese-Indonesian Relation", *STUDIA* 29, Portugal, 1970, hlm. 193.

17 Amirul Hadi, *Aceh; Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010) h. 33.

18 Nuruddin Ar-Raniri, *Bustanu al-Salatin*, hlm. 32

19 Amirul Hadi, *Aceh* ..., hlm. 34.

20 Anthony Reid, *Menuju Sejarah Sumatra; Antara Indonesia dan Dunia* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV-Jakarta, 2011) hlm. 78.

21 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*…, hlm. 48.

22 Naim R. Farooqi, "Moghuls, Ottomans, dan Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *The International History Review*, 10, II (1988), hlm. 212-220.

23 Badri Yatim, *Sejarah Sosial* ..., hlm. 34; lihat juga Muhammad Amin Taufiq (ed.), *Tarikh Asyraf al-Hijaz 1840 – 1883* (Khulasah al-Kalam fi Bayan Umara al-Balad al-Haram (Kairo: Dar al-Saqi, 1993) hlm. 83-88.
24 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* ..., h. 56; lihat juga Pigeaud & H. J. Graaf, *Islamic State in Java 1500-1700*, VKI 70, Den Haag Nijhoff, 1976, hlm. 49.
25 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama ...,* hlm. 56.
26 Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan* ..., hlm. 133.
27 Yoesoef Syuaib, *Sejarah Kekuasaan Islam di Andalus* (Jakarta: maju, 1984) hlm. 95.
28 Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara; Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008) hlm. 129.
29 Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: PT Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981), hlm. 224-228 dan A. Hasmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983) hlm. 104.
30 Uka Tjandrasasmita (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia* jilid III (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1976), hlm. 330-332.
31 Mengenai perlawanan penduduk Nusantara menghadapi Belanda dapat dibaca dalam Uka Tjandrasasmita, (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia III* ...., hlm. 333-395.
32 Jacob Vredendregt, "Ibadah Haji; Beberapa Ciri dan Fungsinya", dalam Dick Douwes dan Nico Kaptein, (ed.), *Indonesia dan Haji* (Jakarta: INIS, 1997) hlm. 3.
33 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-tradisi Islam di Indonesia,*(Mizan: Bandung, 1995) hlm. 48.
34 Christian Snouck Hurgronje, *Nasehat-Nasehat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaian Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936,* jilid III (Jakarta: INIS, 1993) hlm. 1430.
35 Surat dari Konsul Belanda di Jeddah kepada Gubernur Jenderal 9 Agustus 1890 no. 393, dalam Konsul Verslag 18909. Arsip Nasional RI, Agenda 1890/17829.
36 M. Dien Madjid, *Berhaji di Masa Kolonial* (Jakarta: CV Sejahtera, 2008) hlm. 64 dan 118-119.
37 M. Dien Madjid, *Berhaji di Masa* ...., hlm. 112-117.
38 Arsip Nasional RI, Ketentuan ini ternyata telah dianjurkan oleh Konsul Belanda di Jeddah sejak tahun 1882, lihat Algemeene Pelgrims *Verslag over het jaar 1882* oleh konsul Belanda di Jeddah.
39 Arsip Nasional RI, Resolusi 1825 tanggal 18 Oktober no: 9
40 Arsip Nasional RI, Resolusi 1827 tanggal 31 Agustusno: 24
41 Jacob Vredenbregt, "Ibadah Haji Beberapa Ciri" ..., hlm. 8.
42 Arsip Kolonial RI, Resolusi 31 Agustus 1827 No. 24.
43 Kees Van Dijk, "Perjalanan Ibadah Haji Indonesia" dalam Douwes dan Kaptein, Indonesia dan Haji ..., hlm. 93.
44 Arsip Nasional RI, Residensi Tegal 1857 No. 194A/4.
45 Surat dari Direktur Onderwijs Eeredienst Nijverheid (Pendidikan Agama dan Kerajinan) kepada Gubernur Jenderal 19 Juli 1890 no. 6955. Arsip Nasional RI, Besluit Gubernur Jenderal 1 Juni 1891 no. 6.
46 Surat Direktur Onderwijs ..., Arsip Nasional RI, BT. 1 Juni 1891 no. 6.
47 Arsip Kolonial RI, Resolusi 18 Oktober 1825 No. 9.
48 Arsip Nasional RI, Resolusi 26 Maret 1831 No. 31.
49 Arsip Nasional RI, Residensi Tegal 1858 No. 198 B/3. Dalam pemeriksaan tersebut Bupati Tegal dibantu oleh komisi yang terdiri dari: Penghulu Masjid Brebes, Ketib dan dua orang haji.
50 Arsip Nasional RI, Residensi Tegal 1858 No. 198 B/3.
51 M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern,* Terj. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995) hlm. 198.

52 Sirkuler Sekretaris Pertama Gubernemen 14 September 1889 No. 2183, Lihat Arsip Nasional RI, Bt. 16 November 1889, no. 28.
53 Surat dari Sekretaris Pertama Gubernemen kepada Agen Pelayaran Nederlandsch dan rotterdamsche Lloyd, Arsip Nasional RI, Mgs 7 Oktober 1889 no. 2326.
54 Surat Snouck kepada Direktur OEN 19 Juli 1895, Arsip Nasional RI, Ged.Ag. 2510/1896.
55 Ordonansi Haji tahun 1922, Bab II, ayat 7 dan 8
56 Banyak jamaah yang menetap (bermukim) di Mekkah untuk menuntut ilmu hingga melahirkan apa yang dinamakan kampung Jawa, lebih luas lihat C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* (Leiden: E.J. Bril, 1931)
57 Konsul Verslag 1914, Arsip Nasional RI, KL 15 Agustus 1914 no. 18199.
58 Arsip Nasional, GB. Agenda 2280/1895; Surat dari Menteri Koloni kepada Gubernur Jenderal 13 Juni 1894 no. 33/88.
59 Arsip Nasional RI, Verslag Konsul 1914 no. 18199.
60 M. Dien Madjid, *Berhaji di Masa* ..., hlm. 129-130.
61 Surat Pengaduan dari 'Berkoempoel" rakyat Cilegon ditujukan kepada Gubernur Jenderal di Batavia tertanggal Cilegon 12 Juni 1893, Arsip Nasional RI, Mgs. 16 Agustus 1893 No. 2081.
62 Arsip Nasiona RI, Mgs 4-11-1893 No. 2811, G.B. Agenda 2280/1895. Surat dari Menteri Koloni kepada Gubernur Jenderal 31 Januari 1894 No. 33/88. Agenda 15-2-1894 no.3320.
63 Arsip Nasional RI, Mgs, 16-8-1893 No. 2081.
64 M. Dien Madjid, *Berhaji di Masa* ..., hlm. 17.
65 Jacob Vredenbregt, "Ibadah Haji Beberapa Ciri" ..., hlm. 17-19.
66 M. Dien Madjid, "Haji dalam Perspektif ...", hlm. 8, 9 dan 13.
67 Kurdi Mustofa "Problematika Manajemen Pelaksanaan Haji Indonesia dan Solusinya", disampaikan pada forum "Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia IV" MUI di Pondok Pesantren Cipasung, Singaparna, Tasikmalaya, Jawa Barat pada 29 Juni 2012, hlm. 3.
68 Ali Rokhmad dkk, *Mengelola Haji Dengan Hati; Jejak dan Aksi Maajemen Slamet Riyanto* (Jakarta: Direktorat Jenderal Penyelenggaraan Haji dan Umrah Kementeriaan Agama, 2011) hlm.143-146.

DAFTAR PUSTAKA

'Athiyah, Jamaluddin. 1404H/ 1988 M. *Al-Nadhriyyat al-'Ammah li Syari'ai al-Islamiyyah*, Mathba'ah al-Madinah.

Abdalla, Ulil Abshar, 2000, "Beberapa Kendala Praktis Dialog Antar Agama", *Kompas* 5 Agustus 2000.

Abdul Aziz (ed.), 1989, *Gerakan Islam Kontemporer Di Indonesia.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Abdullah, Nafillah. 2008. "Gerakan Jamiat Kheir." *Religi* 7 (1): 46-63.

Abdullah, Taufik . 1972. "Modernization in Minangkabay world: West Sumatra in the early decades of twentieth century", dalam Claire Holt (ed.), *Culture and politics in Indonesia*, Ithaca dan London: Cornell University Press.

----------. 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia.* Jakarta: LP3ES.---------- dan Sharon Siddique (ed.), 1988, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES.

----------, 1991, "Zakat Collection and Distribution in Indonesia," dalam Muhammad Ariff (ed.), *Islam and the Economic Development of Southeast Asia: The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia,* Pasir Panjang, Singapore: ISEAS.

----------. 1996. "The Formation of a New Paradigm: a Sketch on Contemporary Islamic Discourse," dalam Mark R. Woodward, ed. *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Arizona: Arizona State University.

---------- & AB Lapian (ed.). 2012. *Indonesia dalam Arus Sejarah*, Jilid ke-III. "Kedatangan dan Peradaban Islam,", Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.

Abu Nasr, Jamil, 1965. *The Tijaniyah Sufi Order in Modern World* (London)

Adam, Ahmat bin, 1995, *The Vernacular Press and the Emergence of Modern Indonesian Consciousness (1855-1913)*, Ithaca: Southeast Asian Program Cornell University.

Adams, Chales C. 1933. *Islam and Modernism in Egypt*, London: Oxford University Press.

Affandi, Bisri. 1976. Shaykh Ahmad al-Surkati his role in Al-Irshad, movement in Java in the early twentith century. Ottawa: Canadian Theses Division, National Library.

AG, Muhaimin, 2001. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, (Jakarta: Logos)

Ahmad, Wardini. 1989. Kongres al-Islam 1922-1941, *Dissertasi* IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Al-Attas, Muhammad Naguib Syed.,1969, *Preliminary statement on a general theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Siri Pengetahuan Umum DBP Publis her, Dewan Bahasa dan Pustaka.

Alawiyah, Tuti, 1997, *Strategi Dakwah di Lingkungan Majelis Taklim*, Bandung: Mizan, Cetakan Pertama.

Alfian, 1989, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: UGM Press.

Ali, Fachry & Bahtiar Effeny. 1986., *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru,* Bandung; Mizan.

---------- and Bahtiar Effendy, 2011, *Pathfinding a New Path of Islam: Reconstruction of Indonesian Islamic Thoughts within the New Order Epoch*. Jakarta:Puslitbang Kementrian Agama RI.

----------, 1997, "Penari yang Baik Harus Mengerti Irama Gendang. Catatan Pengantar untuk Zainuddin MZ," dalam Zainuddin MZ, *Dakwah dan Politik. Da'i Berjuta Ummat*, Bandung: Mizan.

----------, 1996, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, Cet. 1, Surabaya: Risalah Gusti.

Ali, Mohammad Daud, 1991, "Hukum Islam: Peradilan dan Masalahnya", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* Bandung: Remaja Rosdakarya.

----------, 2005, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 22, no. 1, h. 1–17.

----------. 2007. "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer" dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (CSIS: Jakarta, 2007)

Ali, Mukti, 1958, *Interpretasi tentang Amalan-Amalan Muhammadiyah*, Jakarta: Pimpinan Pemuda Muhammadiyah Daerah Djakarta.

al-Imam, 1, Juli, 1906.

al-Imam, 2, Juli, 1908.

al-Imam, 5 Januari dan 4 Februari 1908

al-Imam, 5, Oktober, 1908.

al-Imam, vol. 2, No. 3, 1908.

al-Imam, vol. 21, no. 3, 4, 7, dan 8; 9 September dan 7 Oktober 1907

Al-Mawardi, Abi Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bishri al Baghdadi.1983. *Al-Ahkkam al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, Libanon.

al-Munir 1, 1, 1911.

al-Munir 3, 2, 1913.

Al-Sharqawi, Effat,1981, *Filsafat Kebudayaan Islam*, Bandung: Pustaka Salman.

Amin, Ma'ruf, *et al.* 2010. *Himpunan fatwā Majelis Ulama Indonesia.* Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia.

Amir, Zainal Abidin. 2003. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*. Jakarta: LP3S.

Andaya, Barbara Watson 1977. "From Rūm to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau, 1899-1944", Indonesia 24: 1977.

Anderson, Benedict R. O'G, 1972, "The Idea of Power in Javanese Culture" dalam Claire Holt (ed.), *Culture and politics in Indonesia*, Ithaca dan London: Cornell University Press.

Andriati, Rias, 2014. "Tak Terpengaruh Poligami, Mereka tetap Setia pada Aa Gym," *Hidayatullah.com*, 10 Janurai 2014.

Aniq, Ahmad Fathan. 2011. *Melacak ideologi politik Nahdlatul Wathan: Kajian sejarah politik*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Anitasari, Dini, dkk, 2010. "Perempuan dan Majlis Taklim: Mebicarakan Isu Privat di Ruang Publik," *Report Reseach Rahima*, Bandung, April 2010.

Anwar, Syafii. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Masa Order Baru*. Jakarta: Penerbit Paramadina.

Anwar, M.Syafi'i, 1991. "Kelas Menengah Santri dan Konvergensi Sosial Politik: Menguak Dimensi Sosio-Historis ICMI," *Pelita*, 18 Maret 1991.

----------. 1992. "Islam, Negara, dan Formasi Sosial dalam Orde Baru: Menguak Dimensi Sosio-Historis Kelahiran dan Perkembangan ICMI," Suplemen dalam *Ulumul Quran* III, no. 3 (1992).

----------. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru.* Jakarta: Paramadina.

Aqsha, Darul. Dick van der Meij dan Johan Hendrik Meuleman, 1995, *Islam in Indonesia: A Survey of Events dan Developments from 1988 to 1993*, Jakarta: INIS

Arief, Sritua & Adi Sasono, 1981. *Indonesia, Ketergantungan dan Keterbelakangan*, Jakarta: LSP.

Arifin, Jaenal, 2008, *Peradilan Agama dalam Bingkai Reformasi Hukum di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media.

Arnold, W. Thomas, 1913, *The Preaching of Islam*, *A History of the Propagation of the Muslim Faith,* Second Edition,Revised dand Enlarged, London Constable & Company Ltd.

Ar-Raniri, Nuruddin, *Bustanu al-Salatin*.

Aspinall, Edward. 2007. "From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia." *Nations and Nationalism*, 13 (2): 245-263.

Assyaukanie, Luthfi 2009, "Fatwa and Violence in Indonesia", *Journal of Religion and Society,* vol. 11, h. 1-21.

Avonius, L, 2008, "The Ahmadiyya and freedom of religion in Indonesia", ISIM Review, vol. 22, h. 48-49.

Aziz, Abdul, Imam Tholkhah dan Soetarman (eds.), 1989, *Gerakan Islam kontemporer Indonesia* [*Contemporary Indonesian Islamic movements*]. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Aziz, Moh. Ali dkk,2005. *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi*, Pustaka Pesantren.

Azra, Azyumardi, 1988, "The Rise and Decline of Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonial Government", MA thesis, Department of Middle Eastern Languages and Cultures, Columbia University, New York. Edisi revisi dalam bahasa Indonesia akan terbit (Mizan, 2003).

----------, 1990, "The Surau and the Early Reform Movement in Minangkabau", *Mizan*, Vol III, No. 2, Jakarta.

----------, 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.* Bandung: Mizan

----------, 1996, 'Kebangkitan Islam akan Muncul dari Melayu," *Jurnal 'Ulumul Qur'an* No. 1, VII/ Th.

----------.1996. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Postmodernisme*. Jakarta: Paramadina.

---------- dan Umam, Saiful, 1998, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: INIS, Badan Litbang Agama RI bekerja sama dengan PPIM-IAIN Jakarta.

----------, 1999, "The Transmission of *al-Manar*'s Reformism to the Malay-Indonesian World: the Cases of *al-Imam* and *al-Munir*", *Studia Islamika* 6, 3, 1999,

----------, 1999, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam,* Jakarta: Paramadina.

----------, 1999. Esesi-esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam, (Jakarta: Logos, 1999b) khususnya Bab III, "Dinamika Keilmuan Pesantren", "Pesantren, Tasawuf dan Kehidupan Moderen", dan "Pendidikan Tinggi di Pesantren".

----------, 1999. "Pesantren dan Surau: Tradisi dan Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia", khususnya "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", "Kitab Kuning: Tradisi dan Epistimologi Keilmuan Islam di Indonesia". dalam *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos.

----------, 1999. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos, 1999a). Bagian Kedua, "Pesantren dan Surau: Tradisi dan Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia", khususnya "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", "Kitab Kuning: Tradisi dan Epistimologi Keilmuan Islam di Indonesia".

----------, 1999.*Renaisans Islam Asia Tenggara. Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosda.

----------.1999. *Islam Reformis. Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta:Rajawali Press.

----------. 1999. *Jaringan Ulama*, Bandung: Mizan.---------- 2001,"Songo, Esoterisme Islam dan Politik," kolom *Majalah Gatra*, 22 Desember 2001

----------. 2001. "*Perbukuan Islam di Indonesia: Merambah Intelektualisme Baru*", *Warta IKAPI Jakarta*, (Maret 2001)

----------, 2002. "Paradigma baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi", (Jakarta: *Kompas*, 2002).

---------- (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century*, Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.

----------, 2004, 'Mainstreaming of Islamic Education' makalah disampaikan pada Konperensi tentang Pendidikan Islam, Boston University.

---------- dan Jamhari, 2006, "Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis", dalam Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty, *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia,* Jakarta: RajaGrafindo Persada.

---------- 2008. "Kata Pengantar: Sufisme dan Yang Modern" dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (ed) *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press, iii-x

----------, 2011. "Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from Indonesian Case", makalah disampaikan pada Konperensi Internasional 'Reforms in Islamic Education', Cambridge, U.K.: Cambridge University, 9-10 April 2011.

----------, 2012, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantang Milenium III*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012).

----------, 2014, 'Reforms in Islamic Education: A Global Prespective Seen from Indonesian Case', in Charlene Tan (ed.), *Reforms in Islamic Education: International Perspective*', London etc: Bloomsbury, 59-75.

Baalbaki, Rohi. 1993, *Al-Mawrid, A Modern –Arabic English Dictionari.* Dar el-'Ilm el-Malayin, Beirut, Fifth Edition.

Bachtiar, Harsja W. 1973 "The Religion of Java: A Commentary", *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* 5, 1: 85-118.

Bagir, Haidar. 2008. "Jagat Buku Islam dan Kebangkitan Nasional," *Tempo* (Edisi Khusus Kebangkitan Nasional 1908-2008), 19-25 Mei 2008.

Bagir, Zainal Abidin dkk., 2011, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010,* Yogyakarta: CRCS UGM.

Baharuddin. 2007. *Nahdlatul Wathan dan perubahan sosial*. Yogyakarta: Genta Press.

Bamualim Chaidir S & Irfan Abu Bakar (ed.), 2005, *Revitalisasi Filantropi Islam,* Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya.

Bathuthah, Ibn. 1987. *Rihlah Ibn Bathuthah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Bayat, Asef. 2011. *Pos Islamisme.* Yogyakarta: LKIS.

Benda, Harry J., 1955, *"*Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*", Pacific Affairs*, vol. 28, No. 4, h. 350-362.

Benda,Harry J. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta; Pustaka Jaya.

Berkey, Jonathan, 2007, "Madrasas Medieval and Modern: Politics, Education, and the Problem of Muslim Identity", dalam Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.), *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Islamic Education*, Princeton: Princeton University Press.

Bluhm, Jutta E. 1983. "A preliminary statement on the dialogue between the reform magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian World", *Indonesia Circle* 32, 1983, hal. 35-42.

Boland, B.J. 1971. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia.* The Hague: Martinus Nijhoff.

----------. 1988. *Pergumulan Islam Di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Pers.

Bourdieu, Pierre, 1977, *An Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

Boxer, 1969, "A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trdade and the Rise of Acheh, 1540-1600", dalam *Journal of Southeast Asian History Singapura* (JSEAH), 1969, 10, 3.

Bruinessen, Martin van (ed.). 2013. *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative turn"*. Singapore: ISEAS.

Bruinessen, Martin van 1990. "Kitab kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu", *BKI* 146, 1990, hal.226-69.

Bruinessen, Martin van. 2009. *NU: Tradisi, relasi-relasi kuasa, dan Pencarian wacana baru.* Yogyakarta: LKiS.

----------, 2011. *Indonesian Muslims and their place in the larger world of Islam*. Paper presented at the 29th Indonesia Update conference, Australian National University, Canberra, September 30–October 2.

Bubalo, Anthony & Greg Fealy, 2005, *Joining the Caravan, the Middle East, Islamism and Indonesia.* Australia: Lowy Insitute for International Policy.

Burhani, Ahmad Najib. 2010. *Muhammadiyah Jawa*. Jakarta: Al-Wasath.

----------urhani, Ahmad Najib. 2011. "*Lakum dînukum wa-liya dîni*: The Muhammadiyah's stance towards interfaith relations," *Islam and Christian-Muslim Relations,* 22 (3): 329-342.

----------, 2012. "*Al-tawassu wa-l i'tidāl*: The NU and Moderatism in Indonesian Islam", *Asian Journal of Social Science*, 40 (5-6): 564-81.

----------. 2013. *When Muslims are not Muslims: The Ahmadiyya Community and the discourse on heresy in Indonesia.* PhD Thesis – University of California, Santa Barbara.

----------. 2014. "Hating the Ahmadiyya: The Place of Heretics in Contemporary Indonesian Muslim Society," *Contemporary Islam*, 8 (2): 8:133–152.

----------. 2014. "The Ahmadiyya and the Study of Comparative Religion in Indonesia: Controversies and Influences," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25 (2): 141-158.

Burhanudian, Jajat & Ahmad Baedowi (ed), 2003 Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Indonesia, Jakarta: Gramedia.

----------. 2004 "The Fragementation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia," *Studia Islamika*, Volume 11, No. 1, 2004.

----------. 2007. "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia," disertasi Ph.D, Leiden: Universiteit Leiden.

Bush, Robin. 2002. *Islam and civil society in Indonesia: the case of the Nahdlatul Ulama*. Thesis (Ph. D.)--University of Washington.

Bush, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Carey, Peter. 1987. "Santri and Satria, Some Notes on Relationship Between Case of Islamic Courts" in Johan Meuleman (ed.) *Islam in The Era of*

Castles, Lance. 1976. *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: the Kudus Cigarette Industry*, New Haven: Southeast Asian Studies Yale University.

Chambert-Loir, Henri dkk. 2013. *Naik Haji di Masa Silam Tahun 1482 – 1890*, Jakarta: Penerbit Kompas Gramedia.

Chijs, Van der. 1890. *Nederlandsch Indisch Plakaat Boek*.

Clarke, Gerard. 1998. *The Politics of NGOs in South-East Asia: Participation and Protest in the Philippines*. London, New York: Routledge.

Coedès, George, 1975, *The Indianized States of Southeast Asia*, Australian National University Press, Canberra.

Crouch,Harold . 1986. "Islam and Politics in Indonesia," dalam Coral Bell, ed. *Politics, Diplomacy and Islam: Four Case Studies.* Canberra: the Australian National University.

Daminik, Said Ali. 2002. *Fenomena Partai Keadilan, Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Bandung: Teraju.

De Haan, F, 1911. *Priangan: De Preanger-Regentschappen onder het Nederlandsch Bestuut tot 1811*. Bataviaasch Genootschappen van Kunsten en Wetenschappen.

Dhakidae, Daniel. 2003. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* (Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.

Dhofier, Zamakhsyari 1978. "Pesantren dan Thoriqoh" dalam *Dialog* edisi khusus.

----------, 1982, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES.

Di Varthema, Ludivico. 1863. *The Travels of Ludivico di Varthemain Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felixs in Persi, India and Ethiopia, A.D. 1503 to 1508*, London: Hakluyt Society.

Dipanegara's and Religious Supporters During the Java War (1825-1830)" dalam T. Ibtahim Alfian (ed.) *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis*, Gajah Mada University Press, Yogyakarta.

Dirdjosanjoto, Pradjarta, 1999. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren dan Kiai Langgar*. Yogyakarta: LKiS.

Direktorat Pendidikan Tinggi Islam. 2007. *Nalar Islam Nusantara: studi Islam ala Muhammadiyah, Al Irsyad, Persis, dan NU*. [Jakarta]: Departemen Agama, Republik Indonesia, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam.

Djajadiningrat, RA. Hoesein. 1926. *Verslag van de commissie van advise nopens de voorgenomen herziening van de Priesterrad Rechtspraak,* Weltevreden, 28 April 1926.

----------, 1936 *Kenang-kenangan.* Terjemahan oleh Balai Poestaka, Batavia: Kolff-Buning-Balai Poestaka.

Djojohadikusumo, Sumitro. 1976. *Indonesia dalam Perkembangan Dunia; Kini dan Masa Datang*, Jakarta: LP3ES.

Douwes, Dick, dkk, (ed.), 1997, *Indonesia dan Haji,* Jakarta: INIS.

Drewes, G.W.J, 1977. *Directions for Travellers on Mystic Path*. The Haque: Martinus Nijhoff

----------, 1992. "A Note on Muhammad al-Samman, His Writings, and 19th Century Sammaniyya Practices, Chiefly in Batavia, according to written data" *Archipel* 43-44: 73-87

Ebrahim, Alnoor. 2003. *NGOs and Organizational Change Discourse, Reporting, and Learning*. New York: Cambridge University Press.

Effendi, Djohan. 2008. *A renewal without breaking tradition: the emergence of a new discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama during the Abdurrahman Wahid era*. Yogyakarta: Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia.

Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.

----------. 2001. *Teologi Baru Politik Islam.* Yogyakarta: Galang Press.

----------. 2005. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina.

Eickelman F. Dale dan Jon W. Anderson (eds), 1999, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington: Indiana University.

El-Mawa, Mahrus, M. Imdadun Rahmat, Izzuddin Washil, 2005, *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM: Memberdayakan Warga NU,* Jakarta: LAKPESDAM NU.

Elridge, P. 1995. *Non-Goverment Organizations and Democratic Participation in Indonesia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Emmerson, Donald K, ed. 2001. *Indonesia Beyond Soeharto: Negara, Ekonomi, Masyarakat, Transisi*. Jakarta: PT. Gramedia.

Esposito, L John, 1985, *Islamic Revivalism,* USA: The American University.

----------., 1997. 'Islam's Southeast Asia shift, asuccess that could lead renewal in Muslim world,'*Asiaweek*, 4 April 1997.

Fahrudin HM., 2012. *Mengenal Majelis Taklim*, http://roedijambi.wordpress.com, posting tanggal 22 Desember 2012.

Farooqi, N. R. 1988. "Moghuls, Ottomans, dan Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *The International History Review*, 10, II.

----------. 1989. *Mughal Ottoman Relation*, Delhi: Idarah-I Adabiyah Delhi.

Fathurrahman, Oman, 2008. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Jakarta: Prenada Media Grup

Fauzi, Ihsan Ali, Syafiq Hasyim, J.H. Lamardy (ed.), 2007, *Demi Toleransi Demi Pluralisme* Paramadina, Jakarta.

Fealy, Greg dan Greg Berton (ed.), 1997, *Tradisional Radikal*, Yogyakarta: Lkis.

Federspiel, Howard M. 2001. *Islam and ideology in the emerging Indonesian state the Persatuan Islam (Persis), 1923-1957*. Leiden: Brill.

Federspiel, M.Howard. 1984. "*The Political and Social Language of Indonesian Muslims : The Case of Al-Muslimun,*" *Indonesia*, vol. 38, Oktober 1984

Feener, R. Michael. 2011. "The Acehnese past and its present state of study," dalam R. Michael Feener, Patrick Daly, dan Anthony Reid. *Mapping the Acehnese past*. h. 1-24. Leiden: KITLV.

Feith, Herbert. 1958. The Wilopo Cabinet, 1952-1053: A Turning Point in Post Revolutionary Indonesia. Ithaca New York: Modern Indonesia Project. Southeast Asia Program. Department of Far Eastern Studies. Cornell University.

Feith, Herbert. 1999. *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia*. Terj. Nugroho Katjasungkana et al. Jakarta: Gramedia,

Fiederspiel, Howard M. 2006. *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20th Century.* Singapore: ESEAS.

Furkon, Muhamad Aay, 2004, *Partai Keadilan Sejatera, Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer.* Jakarta: Teraju.

Gaus AF, Ahmad. 2010. *Api Islam Nurcholis Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*, Jakarta: Kompas.

Geertz, Clifford, 1960 "The Javanese Kijaji: The Changing Roles of A Cultural Broker", *Comparative Studies in Society and History.* Vol.2.

----------.1960. *The Religion of Java*, Illinois: The Free Press of Glencoe.

----------.1973. *The Interpretation of Culture*, *Selected Essays by Clifford Geertz*, New York: Basic Books.

Gerini, G.E., 1974, *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay Archipelago)*, Asiatic Society Monographs, No.1, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.

Giblin, Susan. 2003. "Civil Society Groups Overcoming Stereotypes? Chinese Indonesian Civil Society Groups in Post-Suharto Indonesia". *Asian Ethnicity.* 4 (3): 353-368.

Gilsenan, Michael, 1973. *Saints and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Oxford University Press

Globalization, Muslim Attitude Towards Modernity and Identity, Routledge Curzon, London.

Groeneveldt, W. P., 1960, *Historical Notes on Indonesia and Malaya, Compiled from Chinese Sources* [Paperback], C.V. Bhratara.

Gunawan, Asep & Dewi Nurjulianti, (ed.), 1999, *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Berbasis Keagamaan*, Jakarta: LSAF.

---------- (ed.), 2004, *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah*, Srigunting.

Gur, Ted Roberr. 1970. *Why Men Rebel*. New Jersey: Princeton University Press.

Hadi, Amirul. 2010.*Aceh; Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Hadimulyo, dkk, 1988, *Bekerja dengan Masyarakat Lapisan Bawah: Sebuah Pengantar Riset Partisipatif*, Jakarta: HP2M.

Haedari, M. Amin dkk., 2010, *Otoritas Pesantren dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, Badan Litbang-Diklat Kementerian Agama RI.

----------., 2010. *Spektrum Baru Pendidikan Madrasah*, Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, Badan Litbang-Diklat Kementerian Agama RI.

Haidar, Ali. 1999. *Nadhlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*. Jakarta: Gramedia.

Hakiem, Lukman dan Linrung, Tamsil. 1997. *Menunaikan panggilan risalah: dokumentasi perjalanan 30 tahun dewan dakwah Islamiyah Indonesia*. Jakarta: DDII.

Hakim, Bashori A. 2009. "Perubahan paradigma keagamaan: Studi kasus perubahan paradigma baru LDII di Kabupaten Nganjuk." *Kontekstualita* 16 (2): 19-40.

Halid dan Zubair, 2003, "*Peranan Penerbit dalam Transformasi Intelektualisme Islam: Survey terhadap Beberapa Penerbit Buku-buku Islam di Daerah Khusus Ibukota Jakarta*" Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah.

Hall, K.R., 1985, *Maritime Trade and State Development in Early South East Asia*.

Hamdi S., and Smith B.J. 2012. "Sisters, militias and Islam in conflict: Questioning 'reconciliation' in Nahdlatul Wathan, Lombok, Indonesia". *Contemporary Islam.* 6 (1): 29-43.

Hamzah, Abu Bakar, 1991, *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, Kuala Lumpur: Pustaka Antara.

Haralambos, Michael and Martin Holborn, 1995, *Sociology. Themes and Perspectives.* Fourth Edition, Slough, England: Collins Educational.

Haris, Syamsuddin. 1991. *PPP dan Politik Orde Baru.* Jakarta:Grasindo.

Hasan, Nasihin M, 1988, "Karakter dan Fungsi Pesantren", dalam *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta: P3M.

Hasan, Pipip Achmad Rifai. 2012. *Islam, Social Justice and Economic Development: A Study of the Works of Sjafruddin Prawiranegara*, Disertasi Doctor of Philosophy at Concordia University Montreal, Quebec, Canada.

Hasbullah, Moeflich, 1999, 'Krisis Sosial Ekonomi dan Revivalisme Islam Asia Tenggara,' *Republika,* 16-17 September 1999.

----------, 2000, 'Cultural Presentation on the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia,' *STUDIA ISLAMIKA, Indonesian Journal for Islamic Studies*, UIN Jakarta, Volume 7, Number 2.

----------, 2002, 'Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam yang Sedang Bergeser,' *KHAZANAH, Jurnal Ilmu-ilmu Agama Islam*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Gunung Djati, Vol.1 No.1 Januari-Juni 2002.

----------,2003, *Asia Tenggara dan Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam* (ed.), Bandung: Fokus Media.

----------, 2009, "Kearifan dalam Problematika Sumber Sejarah Lokal," *Pikiran Rakyat*, 1 Desember 2009.

----------, 2009, "King, Identity and Islamization: Psycho-social Aspects of Religious Conversion in Southeast Asia in the 15th -17th Centuries," *TAWARIKH, International Journal for Historical Studies*, 1 (1).

----------, 2012, "Perdagangan, Internasionalisme dan Konversi Agama," *MIMBAR, Jurnal Kajian Agama dan Budaya*, LEMLIT UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 29, No. 1.

----------, 2012, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.

Hasmy, A. 1983. *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, Jakarta: Penerbit Beuna.

----------. 1997 *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa.* Jakarta: Bulan Bintang.

Hassan, Muhammad Kamal. 1987. "*Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim,*" (terj. Ahmadie Thaha), Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia.

Hasyim, Syafiq. 2010. *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, Depok: Katakita.

Hasymi,A. 1993. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia. Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh*, PT. Al-Ma'arif.

Hazard, Harry W.,1954, *Atlas of Islamic History*, Princeton University Press.

Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton: Princeton University Press.

----------. 1997. "Islamization and Democratization in Indonesia." dalam Hefner, Robert W. and Patricia Horvatich (eds.), Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia. Honolulu: University of Hawai'i Press.

----------. 1997. "*Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims,*" *Indonesia*, vol. 64, Oktober 1997

----------, 1998, "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia," dalam Paul Heelas, *Religion, Modernity and Postmodernity*, Blackwell Publsiher, hal. 147 – 168.

----------. 1998. "Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam Pertama di Indonesia," dalam Mark R Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan.

----------. 2000. *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

----------. 2000. *Islam Pasar Keadilan, Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi.* Yogyakarta: LKIS.

---------- and Muhammad Qasim Zaman (eds.), 2007, *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Islamic Education*, Princeton: Princeton University Press.

----------. 2005. " Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia," dalam Robert W. Hefner, ed. *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation and Democratization*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Hew, Wai Weng. 2011. *Negotiating ethnicity and religiosity: Chinese Muslim identities in Post-New Order Indonesia*. Thesis (Ph.D.) -- Australian National University.

Hing, Lee Kam,1995, *Education and Politics in Indonesia 1945-1965*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press khususnya Chapter 4, "Education and Religion".

Hisyam, Muhamad. 1998. "Implikasi Sosial Budaya dari Politik Hukum Adat: Sebuah Kajian Sejarah" dalam *Masyarakat Indonesia*, Jilid XXIV, No. 2, (hlm. 253-272).

----------. 2001, *Caught Between Three Fires: The Javanese Pangulu Under The Dutch Colonial Administration 1882-1942*. INIS, Jakarta.

----------. 2002. "The Interaction of Religion and State in Indonesia, The

Hodgson, Marshall 1974. G.S., *The Venture of Islam*. *Conscience and History in A World Civilization*. Vol. 2, Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1974. *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 3 vols.

Horikoshi, Hiroko, 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M

Horstmann, Alexander. 2006. "The Revitalizaionof Islam in Southeast Asia: The Cases of Darul Arqam and Jemaat Tabligh." *Studia Islamika*, 13 (1): 67-91.

Hosen, Nadirsyah. 2004. "Nahdlatul Ulama and collective ijtihad." *New Zealand Journal of Asian Studies*, 6 (1): 5-26.

Huda, Noor. 2007. *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Huda, Sokhi. 2008. *Tasawuf Kultural*, *Fenomena Shalawat Wahidiyah,* Yogyakarta: LKIS

Hurgronje, C. Snouck. 1931. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden: E.J. Bril.

----------. 1993. *Nasehat-Nasehat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaian Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936,* jilid III, Jakarta: INIS.

Husni, Dardiri. 1998. *Jong Islamieten Bond: A Study of a Muslim Youth Movement in Indonesia During the Dutch Colonial Era, 1924 – 1942*. Canada: Master Thesis di Universitas McGill.

Ibrahim, Ahmad, Sharon Shiddique & Yasmin Hussain (ed.), 1985, *Reading on Islam in Southeast Asia,* Singapore:, Institute of Southest Asian Studies.

Imaduddin, S. M. 1979. "Navigation and Maritim Trade in Early Medieval Egypt", *Hamdrard Islamicus*, 2, IV.

Iskandar, Mohammad, 1993. "Kiyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi", *Prisma.* No. 2.

---------- , 2007 "Aksi-aksi Kolektif Petani Ciomas Tahun 1886: Dampak Politis Bagi Pemerintahan Hindia Belanda (Disertasi S3, tidak diterbitkan). Program Pascasarjana Fakultas Ilmu pengetahuan Budaya-Universitas Indonesia.

----------, 2001. *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat.* Yogyakarta: Mata Bangsa.

Issawi, Charles, 1962, *Filsafat Islam tentang Sejarah. Pilihan dari Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun dari Tunis (1332-1406)*, Djakarta: Tintamas.

Jacobsen, Michael. 2005. "Islam and processes of minorisation among ethnic Chinese in Indonesia oscillating between faith and political economic expediency". *Asian Ethnicity*. 6 (2): 71-87.

----------. 2009. *Hadrami Arabs inPresent-day Indonesian: Indonesia-oriented group withan Arab signature*. New York: Roudledge.Top of Form

Jahar, Asep Saepudin. 2005. *Toward Reforming Islamic Philanthropy: Case Study of Waqf and Zakat in Contemporary Indonesia* Leipzig: Universitaet Leipzig.

----------. 2006. The Clash of Muslims and the state: Waqf and Zakat in the post Independence Indonesia," dalam Journal *Studia Islamika*, no. 13.

Jahroni, Jajang & Jamhari, 2004, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Jalal, Fasli & Dedi Supriadi (eds.), *Reformasi Pendidikan dalam Konteks Otonomi Daerah*, Yogyakarta: Adicita

Jamhari dan Jahroni, Jajang. 2004. *Gerakan salafi radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.

Jansen, J.J.G., 1974, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E. J. Brill.

Jary, David and Julia Jary, 1995, *Collins Dictionary of Sociology*, Second Edition, HarperCollinsPublishers.

Johns, A. H. 1961. "Sufism as Category in Indonesian Literature and History" *Journal of Southeast Asian History* 2, 2: 10-23

Johnson, Doyle Paul. 2008. *Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-Level Approach,* Springers

Jonker, JCG. 1882. *Over Javaan Strafrecht*, De RoeverKrober-Bakels, Amsterdam.

Jurdi, Syarifuddin. 2008. *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kahin, George McTurnan,1970. *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca dan London: Cornell Paperbacks, Cornell University Press.

Karim, Abdul Gaffar. 2006. *Jamaah Salahudin: Islamic Student Organitation in Indonesia's New Order,* Flinders Journal of History and Politics. Vol 23, Adelide.

Karim, M. Rusli. 1997. *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia.* Bandung: Mizan.

Karni, Asrori S., 2009, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam*, Bandung: Mizan.

Kartodirdjo, Sartono. 1970. "Religious and Economic Aspects of Portuguese-Indonesian Relation", *STUDIA* 29, Portugal.

----------, 1984. *Pemberontakan Petani Banten 1888.* Jakarta: Pustaka Jaya

----------, 1978, *The Protest Movements in Rural Java*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

----------. 1993. *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Kersten, Carool, 2011, 'Cosmopolitant Muslim Intellectuals and the Mediation of Cultural Islam in Indonesia,' *Comparative Islamic Studies*, Vol 7, no 1-2.

Khalid, Adeeb. 1994. "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia", *IJMES*, 26, 2: 1994, hal. 187-200.

Khalimi, and Husnawati Husein. 2010. *Ormas-ormas Islam: sejarah, akar teologi, dan politik*. Jakarta: Gaung Persada Pers.

Khudrin, Ali. 1992. "Organisasi Nahdlatul Wathan" dalam *Organisasi Nahdlatul Wathan di Nusa Tenggara Barat: Laporan penelitian,* hh. 1-102. Semarang: Balai Penelitian Aliran Kerohanian/Keagamaan, Departemen Agama.

Koentjaraningrat. 1963. "*The Religion of Java:* a Review" *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 1, 2: 188-191.

KOMPAS.com, 2009. "18 Juta Anggota Jemaah Majelis Taklim se-Indonesia Dukung JK-Win," 22 Juni.

Korten, David C. 2006. *The Great Turning From Empire to Earth Community*. Conecticut: Kumarian Press.

Korver, APE. 1935. *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil?* (Jakarta: Grafitipers

Kumar, Ann L. 1987. "Islam, the Chinese, and Indonesian Historiography--A Review Article". *The Journal of Asian Studies.* 46 (3): 603-616.

Kuntowijoyo. 1994. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.

----------. 2001. *Muslim Tanpa Masjid*. Bandung:Mizan, 2001

Kusmana & J.M. Muslimin (eds.), *Paradigma Baru Pendidikan: Rotrospeksi dan Proyeksi Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kementerian Agama RI).

Laffan, Michael F., 2003, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The* Umma *Below the Wind* London and New York: Routledge and Curzon.

Lambton, Ann KS.1981. *State and Government in Mediaval Islam, An Islamic Study of Islamic Political Theory: The Jurist*, Oxford University Press.

Latif, Hamdiah A. 1992. Perstauan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its contributions to educational reforms in Aceh. MA Thesis – McGill University.

Latif, Yudi, 2005, *Intelegensia Muslim dan Kuasa, Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-2.* Bandung: Mizan.

Lee, Jeff, 2004, 'The Failure of Political Islam in Indonesia: A Historical Narrative,' *Stanford Journal of East Asian Affair*, Volume 4, Number 1, 2004.

Lev, Daniel S.. 1972. *Islamic Courts in Indonesia, A Study in the Political Bases of Legal Institution*, University California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Lewis, Bernard, 1993, *Islam and the West*, Oxford University Press,

Liddle, R William, 1992, "Indonesia's Democratic Past and Future," *Comparative Politics* 24, no. 4 (July 1992).

----------, 1996, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies* 55, No. 3 (August): 1996, hal. 913-934.

Lombard, Denys. 2013. *Nusa Jawa: Silang Budaya 2*, Jakarta: Gramedia.

Maarif, A. Syafii, 1994."Proses Santrinisasi Politik di Indonesia" *Jawa Pos*, 15 April1994.

----------. 1996 *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965*. Jakarta:Gema Insani Press, 1996.

----------. 1996. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituente*. Jakarta: LP3ES.

----------. 2012. "100 tahun Muhammadiyah (1)". *Republika*, Selasa, 13 November.

Machmudi, Yon. 2006. *Islamising Indonesia; the rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party*, Ph.D. Thesis, ANU E-Press.

----------. 2008. *Islamising Indonesia: the Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU Epress.

----------. 2013. *Profil dan Sejarah Profil Ormas-Ormas Islam di Indonesia.* Jakarta: PKTTI UI

Madjid, M. Dien. 2003. "Jaringan Perdagangan Masa Kerajaan Islam Indonesia (Suatu Kajian Sosial Ekonomi)", *Islam dam Konstruksi Ilmu Peradaban dan Humaniora*, Tangerang: UIN Jakarta Press, 2003.

----------. 2008. *Berhaji di Masa Kolonial* , Jakarta: CV Sejahtera.

----------. 2010. "Haji dalam Perspektif Lintas Sejarah di Indonesia dan Proyeksi Haji Masa Depan" , makalah, disampaikan pada seminar Nasional sehari, diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Dakwah & komunikasi bekerja sama dengan Rabithah Haji Indonesia pada tanggal 15 April 2010 di UIN Jakarta.

Madjid, Nurcholish, 1977. "Pondok Pesantren 'darul ulum' di Rejoso, Peterongan, Jombang, Jawa Timur", dalam Buletin Proyek Penelitian Agama dan Perubahan Sosial, Jakarta: Leknas LIPI

----------, 1995. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

----------. 1987. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

Mahasin, Aswab. 1984. "Marhaban", *Prisma*, No. Ekstra, Tahun XIII.

Mahendra, Yusril Ihza. 1999. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jam'at-i-Islami (Pakistan).* Jakarta: Paramadina,

Makruf, Jamhari, 2009, 'New Trend of Islamic Education in Indonesia', *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol 16, No 2, 243-90.

Martin C. Richard, 1997, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld Publications.

Mas'oed, Mohtar. 1989. *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, Jakarta: LP3ES.

Mas'udi, Masdar F. 2002. *Islam & Women's Reproductive Rights* Kuala Lumpur: Sister in Islam.

Matheson, Virginia. 1989."Pulau Penyengat: Nineteenth Century Islamic Centre of Riau", *Archipel* 37, hal. 158-69.

Maula, Jadul & Elyasa K.H. Darwis (ed.), 1993, *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, Jakarta: Gramedia.

McGeveran Jr, William A. (Ed), 2004, *The World Almanac and Book of Facts 2004*, World Almanac Book.

McLaughlin, Barry. 1969. *Studies in social movements: a social psychological Perspective.* New York: The Free Press.

McVey, Ruth, 1989, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," dalam J.P. Piscatori (ed.), Islam in the Political Process, Cambridge: Cambridge Universty Press.

Metcalf, Barbara D. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press.

Meuleman, Johan Hendrik, 1998, *South-East Asian Islam and the Globalisasion Process*, makalah konferensi "Emerging Trends in Islamic Thought: Islam, Civil Society and Development in Southeast Asia," Melbourne, Australia, 11-12 July 1998.

----------, 2011, "Dakwah," competition for authority, and development, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 167, No. 2/3 (2011), pp. 236-269.

Mietzner, Marcus. 2009. *Military Politics, Islam, and the State in Indonesia: from Turbulent Transition to Democratic Consolidation.* Singapore: ESEAS.

Miichi, Ken. 2001. "Kiri Islam, Jaringan Intelektual dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal", Jurnal *"Tashwirul Afkar",* Edisi No. 10 Tahun 2001.

Milner, A.C. 1982, *Kerajaan: Malay Political Culture of[on?] the Eve of Colonial Rule*, Tucson: Arizona University Press.

----------, 1995, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*, Cambridge: Cambridge University Press.

Moertono, S. 1968. *State and Statecraft in Old Java*, Ithaca: Cornell University Modern Indonesian Project.

Moertopo, Ali.1982. *Strategi Pembangunan Nasional*, Jakarta: CSIS.

Moestapa, Hasan.1913. *Bab adat2: Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian Ti Eta/* ('The traditions of the *Priangan* people and other Sundanese'), Batawi, Kantor Tjitak Kangdje□ng Goepe□rne□men.

Mohamed Osman, Mohamed Nawab. 2010. "Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia›s Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia". *Terrorism and Political Violence.* 22 (4): 601-622.

Morales, Frank Gaetano. 2002. "Expansion and Contraction: A Comparative Analysis ofHinduism and Islam from a Religious Studies Perspective," *THE NAIMISHA JOURNAL*, January - March 2002: Volume 2, Number 1.

Moriyama, Mikihiro. 2003. *A New Spirit: Sundanese Publishing and the Changing Configuration of Writing in Nineteenth-century West Java*, a Doctoral Dissertation, Leiden University, 2003.

Muamar. 2011. Bai'at dalam Al-Qur'an: Kajian atas pemaknaan LDII terhadap ayat 18 Surat al-Fath. Skripsi - UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Mubyarto, 1988, *Sistem dan Moral Ekonomi Indonesia*, Jakarta: LP3ES.

Muhaimin, Abdul G. 1995. "The Islamic Tradition of Cirebon: *Ibadat* and *Adat* among Javanese Muslims", Canberra: Ph.D Thesis Australian National University.

Muhtadi, Burhanuddin. 2009. "The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia". *Asian Journal of Social Science*. 37 (4): 623-645.

Mujani, Saiful,1993, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam Asia Tenggara* (ed.), Jakarta: LP3ES.

Muljana, Slamet. 1998. *Kuntala, Sriwijaya dan Suwarnabhumi*, Jakarta: Yayasan Idayu.

Munhanif, Ali, 1998, "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", dalam Azyumardi Azra & Saiful Umam (eds), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: INIS, PPIM IAIN Jakarta & Litbang Depag RI.

Muslim Parties: Indonesian Experience, Ministeri of Religious Affairs, Jakarta.

Muzakki, Akh. 2007. "Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-independence Indonesia (A Preliminary Study)," *Studia Islamika*, Vol. 14, No. 3.

----------. 2010. "Ethnic Chinese Muslims in Indonesia: An Unfinished Anti-Discrimination Project". *Journal of Muslim Minority Affairs*. 30 (1): 81-96.

Nakamura, Mitsuo. 2012. "Identitas Muhammadiyah." *Kompas,* 23 November.

Nashori, Abdul Ghofur. 2011. *Peradilan Agama di Indonesia Pasca UU No. 3 tahun2006, Sejarah, Kedudukan, dan Kewenangan*. Yogyakarta, UII Press.

Neher, Clark. D., 1981, *Politics in Southeast Asia*, Schenkman Publishing Company, Inc., Cambridge, Massachusetts.

Neng, Hannah, 2012, "Majlim Ta'lim Laksana Buih di Lautan!," *Kompasiana*, 11 Februari 2012.

Neratja, 1.90 (10 November 1917.)

Noer, Deliar. 1973. *The modernist Muslim movement in Indonesia, 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press.

----------. 1978. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

----------, 1980 *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942.* Jakarta: LP3ES

----------. 1995 *Gerakan Moderen Islam di Indoesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.

----------. 1987. *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*. Jakarta:Grafiti Press, 1987.

Nordholt, Schulte (ed), 1997, *Outward Appearances: Dressing State and Society in Indonesia,* Leiden: KITLV.

Nurjulianti, Dewi, 1994. "Menelusuri Tarekat Idrissiyah di Pagendingan, Tasikmalaya" *Ulumul Qur'an:Jurnal Ilmu dan Kebudayaan,* Vol.1, No.5.

Onghokham,1980,"Potret Cendekiawan Indonesia Sebagaimana Terekam dalam Prisma*", Prisma,* November 1980.

Osman M.N.M. 2010. "The transnational network of Hizbut Tahrir Indonesia". *South East Asia Research.* 18 (4): 735-755.

Palawa, Alimuddin Hassan, 2003, "The Penyengat School: A Review of the Intellectual Tradition in the Malay-Riau Kingdom", *Studia Islamika*, vol. 10, no. 3: 95-123.

Pauker, Guy J. 1981. "Indonesia in 1980: Regime Fatigue?" *Asian Survey* 44 No. 4, February 1981.

Peacock, James L. 1979. "Dahlan and Rasul: Indonesian Muslim Reformers." Dalam Alton L. Becker and Aram A. Yengoyan. *The Imagination of reality: essays in Southeast Asian coherence systems*. Norwood, N.J.: ABLEX Pub. Corp. h. 245-268.

Pesce, Angelo. 1974. *Jiddah: Portrait of an Arabian City*, London: Falcon Press.

Peters, F.E. 1986. *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City ini the New East*, New York: New York University Press.

Pigeaud, dkk, 1976, *Islamic State in Java 1500-1700*, VKI 70, Den Haag Nijhoff.

Pijper, G.F. 1987. *Fragmenta Islamica: Beberapa Study Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*, Terj. Tujimah, Jakarta: UI Press.

Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto (ed.), 1993, *Sejaran Nasional Indonesia Jilid III*, editor: Uka Tjandrasasmita, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka.

Popper, Karl R., 1985, *Gagalnya Historisisme*, Jakarta: LP3ES.

Porter, Donal J. 2002. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London: Routledge.

Praja, J.S. 1990. "TQN Pondok Pesantren Suryalaya dan Perkembangannya pada masa Abah Anom (1950-1990)" dalam Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qadiriyyah Naqsabandiyah: Sejarah, Asal Usul dan Perkembangannya,* Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarokiyyah.

Pranowo, Bambang. 1991. "Creating Islamic Tradition in a Rural Java," Melbourne: PhD Thesis Monash University.

Primadyastuti, Nastiti,"Biografi Abdullah Gymnastiar," *http://profil.merdeka.com.*

Purnawan, Ajib. 2007. *Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Beraksi Di Tengah Badai: Catatan Kritis Sejarah Kelahiran IMM Melawan Komunisme*, Yogyakarta: Penerbit Buku Panji.

Purwadaksi, Ahmad, 1996. "Tarekat dan Masa Depannya" Muhammad Wahyuni Nafis (ed) *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina

Qodir, Zuly dkk (eds.), 1998, *Anotasi 200 Buku Islam Karya Muslim Indonesia*, DIAN/Interfidei, Yogyakarta.

Qodir, Zuly. 2013. *HTI dan PKS Menuai Kritik: Perilaku Gerakan Islam Politik Indonesia.* Yogyakarta: JK School of Government.

Quzwain, M. Chatib 1985 *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad Al-Palimbani*. Jakarta: Bulan Bintang

Rachman, Budhy Munawar. 2010. *Reorientasi Pembaruan Islam, Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme,* Jakarta: LSAF, Paramadina.

Rahardjo, M Dawam. 1993. "Islam dan Pembangunan: Agenda Penelitian Sosial di Indonesia," Saiful Muzani (ed), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: PT Pustaka LP3ES.

----------. 1996. *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim,* Bandung: Mizan.

----------. 2012. *Ekonomi Politik Pembangunan*, ed. Faiq Ihsan Anshori dan Moh. Shofan. Jakarta: LSAF.

Rahayu, Sri, Hijrah Hati & Aida Idris, 2009, *The Social Movement and Social Enterprise*, dalam, F. V. D. Mehden (ed.), *Oxford Bibliographies Online*, Islamic Studies.

Rahim, Husni, 1998. *Sistem Otoritas & Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang* (Jakarta: Logos)

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*, Chicago: The Unersity of Chocago Press.

Rahmat, Andi dan Muhammad Najib. 2001. *Gerakan Perlawanan dari Masjid Kampus*. Surakarta: Purimedia.

Rahmat, M Imdadun, 2005, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*. Erlangga: Jakarta.

Rakhmat, Jalaluddin, 1995, *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan.

Ramage, Douglas E. 1997. *Politics in Indonesia: democracy, Islam and the ideology of tolerance*. London [u.a.]: Routledge.

Ras, J.J. 1968. *Hikajat Bandjar, A Study in Malay Historiography*, The Hague.

Reid, Anthony. 2011. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga*, Jilid 2, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

----------. 2011. *Menuju Sejarah Sumatra; Antara Indonesia dan Dunia*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV-Jakarta.

Ricklefs, M. C., 2005, *Sejarah Indonesia Modern,* Terj. Dharmono Hardjowidjono, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995).Ricklefs, M. C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Penerjemah. Satrio Wahono, dkk, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

----------, 2012, *Mengislamkan Masyarakat Jawa. Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*, Jakarta: Serambi.

Riddell Peter, 2001, "Arab Migrants and Islamization in the Malay world during the colonial period". Indonesia and the Malay world. 29 (84): 113-128.

Ridwan, Nur Khalik. 2004. *Santri Baru: Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik.* Yogyakarta: Gerigi Pustaka.

Rijal, Syamsul. 2005. *Media and Islamism in Post-New Order Indonesia: The Case of Sabili,* Thesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. 2007. *Teori Sosiologi Modern*, edisi ke-6, terj. Alimandan. Jakarta: Kencana.

Robbins, S. P.,1974, *Managing Organizational Conflict: A Nontraditional Approach,* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Robinson, Francis. 1993. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", Modern Asian Studies, 27, I.

Robison, Richard. 1986. *Indonesia: The Rise of Capital.* ASAA Publication 13, Sydney: Allen&Unwin.

Roff, William R. 1967. *The origins of Malay Nationalism*, New Haven and London: Yale University Press.

----------, 1972, *Bibliography of Malay and Arabic Periodicals Published in tlie Straits Settlements and Peninsular Malay States*, London: Oxford University Press.

Rosidin, Didin Nurul. 2007. "From Kampung to Kota: A Study of the Transformation of Mathla'ul Anwar 1916-1998". Ph.D. Diss – Leiden University.

Rugendyke, Barbara (ed.). 2007. *NGOs as Advocates for Development in a Globalising World.* London, New York: Routledge.

Ruslan, Heri, 2014, "10 Tahun JSIT Indonesia Bangun Pendidikan Lewat SIT," *Republika Online*, 31 Januari 2014.

Ruswan. 1999. *Al-Irsyad: gerakan moderen masyarakat keturunan Arab di Indonesia : laporan penelitian individual*. Semarang: IAIN Walisongo.

Said, Mohammad. 1981. *Aceh Sepanjang Abad* , Jilid I, Medan: PT Percetakan dan Penerbitan Waspada.

Saidi, Ridwan. 1995. *Islam dan Nasionalisme Indonesia: Mengungkap deokumen sangat eksklusif 1920 s/d 1950-an tentang pemikiran Islam mengenai masalah kebangsaan*. Jakarta: LSIP.

Saleh, Fauzan. 2004. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad 20*. Jakarta: Serambi.

Saletore. 1981. "Ulama" dalam sartono Kartodirdjo, (ed.) *Elite dalam Perpektif Sejarah*, LP3ES, Jakarta.

Salim, Arskal. 2004. "'Shari'a from below' in Aceh (1930s-1960s): Islamic identity and the right to self-determination with comparative reference to the Moro Islamic Liberation Fraont (MILF)". *Indonesia and the Malay World.* 32 (92): 80-99.

Salim, Hairus & Muhammad Ridwan (Ed.), 1999, *Kultur Hibrida, Anak Muda di Jalur Klultural* Yogyakarta: LKiS.

Samson, Allan S. 1972. "Army and Islam in Indonesia," Pacific Affairs 44 no. 4, Winter.

Sarekat Islam Congres (1917), *(1e National Congres)*.

Schwarz, Adam, 1994, *Nation in Waiting. Indonesia in the 1990s,* Sydney: Allen & Unwin

Shiddiqi, Abdul Hamid, 1983, *Islam dan Filsafat Sejarah* (Tafsir Al-Tarikh), Media Dakwah.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik*. Bandung:Mizan.

Shrieke, B. J. O. 1957. *The Indonesian Sociological Studies vol II*, Den Haag: van Hoeve.

Siddiq, Achmad. 1985. *Islam, Pancasila dan Ukhuwah Islamiyah: Wawancara dengan Rois Aam PBNU KH. Achmad Siddiq*. Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU.

----------. 2005. *Khitthah nahdliyyah*. Surabaya: Diterbitkan bersama Khalista [dan] Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN NU) Jawa Timur.

Simuh, 2003, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Penerbit Teraju.

Siroj, Said Aqil. 2006. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*: *Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi*, *Bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan Pustaka.

Sitompul, Agussalim. 1976, *Sejarah Perjuangan HMI 1947-1975*. Surabaya: Penerbit Bina Ilmu.

----------. 1982. *HMI dalam Pandangan Seorang Pendeta: Antara Impian dan Kenyataan.* Jakarta: Gunung Agung.

----------. 1995. *Historiografi Himpunan Mahasiswa Islam tahun 1947-1993.* Jakarta: Intermasa.

----------. 2002. *Menyatu dengan Umat Menyatu dengan Bangsa*: *Pemikiran Keislaman-Keindonesiaan HMI*, *1947-1997* (Jakarta: Logos)

Situmorang, Abdul Wahib. 2007. *Gerakan Sosial: studi kasus beberapa perlawanan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sjadzali, Munawir. 1992. *Muslim Interests are Better Served in the Absence of*

Snouck Hurgronje. 1932. "Raport over de Godsdientige Rechtspraak op Java en Madoera " dalam *Verspreide Geschriften*, Bonn en Leipzig, vol. 1.

Soebardi, 1976, "The Place of Islam," dalam Elaine McKay, *Studies in Indonesian History*, Pitman Australia.

Soebardi, S. 1978. "The Pesantren Tarikat of Suryalaya in West Java", dalam S. Udin (ed.), Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana on His Seventieth Birthday, Jakarta, Dian Rakyat.

Solikhin, Muhammad. 2010. *Menyatu Diri dengan Ilahi*. Yogyakarta: Penerbit Narasi.

Staatsblad van Nederlandsch Indie, 1931 no. 35

Stapel, WF. 1932. "Bijdragen tot de geschiedenis der rechtspraak bij de Verenigde Oost-Indische Compagnie" dalam *BKI* vol. 89.

Steenbrink, Karel. 1986. *Madrasah, Pesantren dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES.

Steenbrink, Karen. A. 1984 *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang

----------, 1988. *Mencari Tuhan dengan Kaca Mata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia,* Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga Press.

Stoddard, Lathrop, 1922, *The New World of Islam*, Chapman and Hall, LTD, London.

Sudjangi, 1992/1993, "Organisasi dan Pengelolaan Zakat Fitrah di Jawa Barat," dalam *Kajian Agama dan Masyarakat* (ed.) Sudjangi, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama.

Sulistiyanto, Priyambudi. 2001. "Wither Aceh?". *Third World Quarterly*, 22 (3): 437-452.

Suminto, H. A., 1986. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES

Syamsuddin, Din. 2001. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos.

Syuaib, Yoesoef. 1984. *Sejarah Kekuasaan Islam di Andalus*, Jakarta: maju.

Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi, 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka.

Talcott Parsons, 1969, *Politics and social structure*, Free Press.

Tanter dan Young, ed., 1996, *Politik Kelas Menengah Indonesia*, terj. Nur Iman Subono, dkk., Jakarta: LP3ES.

Tanudjaja, Syarif. 2014. "Sekilas sejarah Pembina Iman Tauhid Islam". Diakses dari: http://www.pitijatim.org/about.php?aID=2 (16 April 2014).

Tarrow, Sidney. 1995. *Power in movement: social movements and contentious Politics*, second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Taufiq, Muhammad Amin (ed.). 1993. *Tarikh Asyraf al-Hijaz 1840 – 1883, Khulasah al-Kalam fi Bayan Umara al-Balad al-Haram*, Kairo: Dar al-Saqi.

Thaba, Abdul Aziz, 1996, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press.

The Muslim 500: The World's Most Influential Muslims, "Abdullah 'Aa Gym Gymnastiar," *http://themuslim500.com/profile/abdullah-aa-gym-gymnastiar.*

Tilaar, HAR, 2002, *Membenahi Pendidikan Nasional*, Jakarta: Rineka Cipta. khususnya Bab I "Pengembangan SDM dalam Era Persaingan Bebas".

----------, 2002. *Perubahan Sosial dan Pendidikan*: Pengantar Pedagogik Transformatif untuk Indonesia, Jakarta: Grasindo. khususnya Bab I, "Demokratisasi, Bab II Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, dan Bab II Globalisasi".

Tim BI, 2012, *Laporan Perekonomian Indonesia tahun 2012*, Jakarta: Bank Indonesia.

Tim Kompas, 2008. *Warisan (daripada) Soeharto,* Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Tim LP3ES,2006, *LP3ES: Kenangan 35 Tahun*, Jakarta: LP3ES.

Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI. 2004. *Pembaruan Hukum Islam, Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam,* Jakarta.

Tim Penyusun Paramadina, 2006, *Dua Dasawarsa untuk Perubahan: 20 Tahun Paramadina*, Jakarta: Paramadina.

Tim Penyusun Republika, 2008, *Rakyat Berdaulat: Wawancara Adi Sasono, Ketua Umum DEKOPIN (Dewan Koperasi Indonesia) oleh Liem Siok Lan,* Jakarta: Penerbit Republika.

Tim Puspindo. 1990. *Sejarah Pelayaran Niaga di Indonesia,* Jilid I, Jakarta: Yayasan Puspindo.

Tjandrasasmita, Uka. (Ed). 1976. *Sejarah Nasional Indonesia* jilid III, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

----------, Uka. 2000. *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia*, Kudus: Penerbit Menara Kudus, 2000.

Trimingham, J. Spencer, 1971. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press

Uhlin, Anders. 1998. *Oposisi Berserak: Arus Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia.* Bandung: Mizan.

Utsman, bin Abdullah Aqil bin Yahya al-Alawi al-Husaini, (Sayyid Utsman).1312 H *Al Qawanin al-Syar'iyyah Li Ahli al-Majalis al-Hukmiyah wa al-Iftaiyah*, Betawi.

Van Bruinessen, Martin 1992. "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya", *Ulumul Qur'an:Jurnal Ilmu dan Kebudayaan,* Vol. N0.1, 1.

----------,1992 *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia.* Bandung: Mizan

----------,1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan)

----------,1994. "The Origins and Development of Sufi Orders (tarekat) in Southeast Asia" *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 1, 1.

----------, 1995 *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat.* Bandung: Mizan.

----------, & Julia Day Howell (ed), 2008. *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press

----------, 2012. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing.

----------, 1999. *NU, Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* Yogyakarta: LKIS.

----------, 'Kata Pengantar', dalam Hilman Latief, *Melayani umat: filantropi Islam dan ideologi kesejahteraan kaum modernis* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2010)

Van Leur, J. C., 1983, *Indonesian Trade and Society*, Holland: Foris Publication.

Vermonte, J Philips. 2007. "*Penerbitan Islam di Indonesia: Menuju Sebuah Print Culture?*," dalam Rizal Sukma dan Clara Juwono (ed), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Konemporer*, Jakarta: CSIS.

Vlekke, Bernard H.M. 2008. *Nusantara; Sejarah Indonesia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Wahab, Rochmat,*Konsep Sekolah Islam Terpadu*, Microsoft Powerpoint, t.t.

Wahib, Ahmad. 2012. *Pergolakan Pemikiran Islam: Disertai Komentar Pro dan Kontra* (edisi digital). Jakarta: Democracy Project.

Wahid, Abdurrahman, 1399H, *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta: Penerbit CV Dharma Bhakti.

Wahid, Marzuki. 2001. "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", dalam Jurnal *"Tashwirul Afkar",* Edisi No. 10 Tahun 2001,

Ward, Ken. 2006. "Non-violent extremism: Hizbut Tahrir Indonesia". *Australian Journal of International Affairs.* 63 (2): 149-164.

Ward, Ken. 1974. *The 1971 Elections in Indonesia: An East Java Case Stud,* Melbourne: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. Papers on Southeast Asia, No. 2, 1974.

Watson, C.W. 2005. "Islamic Books and Their Publishers: Notes on the Contemporary Indonesian Scene," *Journal of Islamic Studies* 16:2

Wertheim, W.F., 1975, "Islam in Indonesia: A House Devided," dalam Malcolm Caldwell (ed.), *Ten Years' Military Terror in Indonesia*, Spokesman Books, hal. 75-94.

Widodo Ak, Hertanto. DK. 1999. *Panduan Praktis Operasional BMT*. Bandung: Mizan.

Wiktorowicz, Quintan (ed.), 2007, *Aktivisme Islam, Pendekatan Teori Gerakan Sosial.* Jakarta: Paramadina.

Wildan, Muhammad. 2009. *Radical Islamism in Solo: a quest of Muslims' identity in a town of Central Java.* Ph.D. Thesis di Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM).

Woelders, W.O., 1975. *Het Sultanaat Palembang 1811-1825.* 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff

Wolters, O.W. 2011. *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya di Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII*, Depok: Komunitas Bambu.

Woodward, Mark R. 1989. Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta, Temple: The University of Arizona Press.

----------, 2010, *Java, Indonesia and Islam*, Springer Dordrecht Heidelberg London New York..

----------1999, *Islam Jawa. Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS,.

----------, 1998, *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia.* Bandung: Mizan.

Yatim, Badri. 1999. *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci; Hijaz (Mekah dan Madinah) 1800 – 1925,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

----------, 2012, "Tarekat dan Perkembangannya", dalam Abdullah, Taufik & AB Lapian (ed.). 2012. *Indonesia dalam Arus Sejarah*, Jilid ke-III. "Kedatangan dan Peradaban Islam," Jakarta, Ichtiar Baru van Hoeve.

Yunus, Abd. Rahim, 1995. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: INIS

Yunus, Mahmud, 1977, *Sejarah Pendidikan Islam di* Indonesia, Jakarta: Hidakarya Agung Jakarta.

Yunus, Mahmud. 1979. *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara.

Yusanto, Ismail. 1997. "LDK antara Visi, Misi, dan Realitas Sejarah Perkembangannya", *Makalah* disampaikan pada acara Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus Wilayah I di Universitas Islam Sumatera Utara, Rabu 11 Juni.

Zainuddin, HM. 1961. *Tarich Atjeh* Jilid I, Medan: Pustaka Iskandar Muda.

----------, 1997. *Dakwah dan Politik Da'i Berjuta Ummat*, Bandung: MIzan.

Zainuddin, Nurwanita. 2000. *Konstribusi [i.e. Kontribusi] Al-Irsyad terhadap pembaruan pendidikan Islam di Indonesia: laporan penelitian*. [Makassar]: Pusat Penelitian, IAIN Alauddin Makassar, Departemen Agama RI.

Zeghal, Malika, 2007, 'The Re-centering of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt', dalam Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.), *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Islamic Education*, Princeton: Princeton University Press.

Ziesel, Jan Hendrik, "De pelgrim- quarantaine in de roode Zee", Universitas Amsterdam (disertasi).

Zulkifli, 2002. *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Mantenance of Sufism in Java*. Leiden-Jakarta: INIS.

----------. 2013. *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*. Canberra: ANU Press.

Sumber Arsip Kolonial

Arsip Nasional RI. Surat dari Konsul Belanda di Jeddah kepada Gubernur Jenderal 9 Agustus 1890 no. 393, dalam Konsul Verslag 18909., Agenda 1890/17829.

Arsip Nasional RI. Ketentuan ini ternyata telah dianjurkan oleh Konsul Belanda di Jeddah sejak tahun 1882, lihat Algemeene Pelgrims *Verslag over het jaar 1882* oleh konsul Belanda di Jeddah.

_____. Resolusi 1825 tanggal 18 Oktober no: 9

_____. Resolusi 1827 tanggal 31 Agustus no: 24

_____. Resolusi 31 Agustus 1827 No. 24.

_____. Residensi Tegal 1857 No. 194A/4.

_____.Surat dari Direktur Onderwijs Eeredienst Nijverheid (Pendidikan Agama dan Kerajinan) kepada Gubernur Jenderal 19 Juli 1890 no. 6955. Besluit Gubernur Jenderal 1 Juni 1891 no. 6.

_____. Resolusi 26 Maret 1831 No. 31.

_____. Residensi Tegal 1858 No. 198 B/3.

_____. Sirkuler Sekretaris Pertama Gubernemen 14 September 1889 No. 2183, Besluit. 16 November 1889, no. 28.

_____. Surat dari Sekretaris Pertama Gubernemen kepada Agen Pelayaran Nederlandsch dan Rotterdamsche Lloyd, Arsip Nasional RI, Mgs 7 Oktober 1889 no. 2326.

_____. Surat Snouck kepada Direktur OEN 19 Juli 1895, Ged.Ag. 2510/1896.

_____. Ordonansi Haji tahun 1922, Bab II, ayat 7 dan 8.

_____. Konsul Verslag 1914, KL 15 Agustus 1914 no. 18199.

_____. GB. Agenda 2280/1895; Surat dari Menteri Koloni kepada Gubernur Jenderal 13 Juni 1894 no. 33/88.

_____. Surat Pengaduan dari 'Berkoempoel" rakyat Cilegon ditujukan kepada Gubernur Jenderal di Batavia tertanggal Cilegon 12 Juni 1893, Mgs. 16 Agustus 1893 No. 2081.

_____. Mgs 4-11-1893 No. 2811, G.B. Agenda 2280/1895. Surat dari Menteri Koloni kepada Gubernur Jenderal 31 Januari 1894 No. 33/88. Agenda 15-2-1894 no.3320.

Wawancara

Wawancara dengan Prof. Dr. Dawam Rahardjo, Cendekiawan Muslim, Mantan Direktur LP3ES, di Jakarta, 04 April 2014.

Wawancara dengan Hadimulyo, Aktivis Muslim & Pendiri HP2M dan Pengurus LSAF, di Pamulang, Tangerang Selatan, 29 Maret 2014.

Wawancara dengan Prof. Dr. Taufik Abdullah, Sejarawan, Peneliti Senior LIPI, Mantan Pengurus LP3ES, di Jakarta, 13 Maret 2014.

Wawancara dengan Prof. Dr. Azyumardi Azra, Cendekiawan Muslim & Pendiri HP2M, di Jakarta, 13 Maret 2014.

Wawancara dengan Dr. Muhammad Hisyam, Peneliti Senior LIPI, Mantan Pengurus LP3ES, di Jakarta, 13 Maret 2014.

Wawancara dengan Dr. Bisri Effendy, Peneliti Senior LIPI, Mantan Pengurus Lakpesdam NU, di Jakarta, 13 Maret 2014.

Pahlawan Nasional Indonesia
BHINNEKA TUNGGAL IKA
Abdoel Moeis (1883–1959)
Ki Hadjar Dewantara (1889–1959)
Raden Mas Soerjopranoto (1871–1959)
Mohammad Hoesni Thamrin (1894–1941)
K.H. Samanhoedi (1868–1956)
Raden H. Oemar Said Tjokroaminoto (1883–1934)
Danoedirdja Setiaboeddhi (1897–1950)
Raja Si Singamangaradja XII (1849–1907)
Dr. G.S.S.J. Ratulangi (1890–1949)
dr. Soetomo (1888–1938)
K.H. Ahmad Dahlan (1868–1923)
H. Agus Salim (1884–1954)
Jend. Gatot Soebroto (1907–1962)
Sukardjo Wirjopranoto (1903–1962)
Dr. Ferdinand Lumban Tobing (1899–1962)
K.H. Zainul Arifin (1909–1963)
Tan Malaka (1884–1949)
Mgr. Albertus Soegijapranata, S.J. (1896–1963)
Ir. R. Djoeanda Kartawidjaja (1911–1963)
Dr. Saharjo, S.H. (1909–1963)
Tjoet Nja' Dhien (1848–1908)
Tjoet Nja' Meutia (1870–1910)
Raden Adjeng Kartini (1879–1904)
dr. Tjipto Mangoenkoesoemo (1886–1943)
K.H. Fakhruddin (1890–1929)
K.H. Mas Mansoer (1896–1946)
Alimin bin Prawirodirdjo (1889–1964)
dr. Moewardi (1907–1948)
K.H. Abdul Wahid Hasjim (1914–1953)
Sri Susuhunan Paku Buwono VI (1807–1849)
K.H. Mohammad Hasjim Asj'arie (1875–1947)
RMT Ario Soerjo (1896–1948)
Jend. Besar Soedirman (1916–1950)
Jend. Oerip Soemohardjo (1893–1948)
Prof. Dr. Mr. Soepomo (1903–1958)
Dr. Soelaiman Effendi Koesoemah Atmadja (1898–1952)
Jend. Ahmad Yani (1922–1965)
Letjen R. Soeprapto (1920–1965)
Letjen Mas Tirtodarmo Harjono (1924–1965)
Letjen Siswondo Parman (1918–1965)
Mayjen Donald Isaac Pandjaitan (1925–1965)
Mayjen Soetojo Siswomihardjo (1922–1965)
Kapten Pierre Tendean (1939–1965)
Aipda Karel Satsuit Tubun (1928–1965)
Brigjen Katamso Darmokusumo (1923–1965)
Kol. Sugijono Mangunwijoto (1926–1965)
Soetan Sjahrir (1909–1966)
Laks. R. Edy Martadinata (1921–1966)
Raden Dewi Sartika (1884–1947)
Prof. Dr. Wilhelmus Zakaria Johannes (1895–1952)
Pangeran Antasari (1809–1862)
Sersan Usman alias Djanatin bin H. Ali (1943–1968)
Kopral Harun alias Tohir bin Said (1947–1968)
Jend. Basoeki Rachmat (1921–1969)
Arie Frederik Lasut (1918–1949)
Martha Christina Tiahahu (1800–1818)
Maria Walanda Maramis (1872–1924)
Supeno (1916–1949)
Sultan Ageng Tirtajasa (1631–1683)
Wage Rudolf Soepratman (1903–1938)
Nyai Hj. Siti Walidah Ahmad Dahlan (1872–1946)
K.H. Zainal Moestafa (1907–1944)
Sultan Hasanuddin (1631–1670)
Kapitan Pattimura (1783–1817)
Pangeran Diponegoro (1785–1855)
Tuanku Imam Bondjol (1772–1864)
Tengku Tjik di Tiro (1836–1891)
Teuku Oemar (1854–1899)
dr. Wahidin Soedirohoesodo (1852–1917)
Raden Oto Iskandar di Nata (1897–1945)
Robert Wolter Monginsidi (1925–1949)
Prof. Mr. Mohammad Yamin (1903–1962)
Laksda Josaphat Soedarso (1925–1962)
Prof. dr. R. Soeharso (1912–1971)
Marsda Prof. dr. Abdurrachman Saleh (1909–1947)
Marsda Mas Agustinus Adisutjipto (1916–1947)
Teuku Njak Arief (1899–1946)
Nji Ageng Serang (1752–1828)
Hj. Rangkayo Rasuna Said (1910–1965)
Marsda Abdul Halim Perdana Kusuma (1922–1947)
Marsma R. Iswahjudi (1918–1947)
Brigjen I Gusti Ngurah Rai (1917–1946)
Soeprijadi (1923–1945)
Sultan Agung Anyokrokusumo (1593–1645)
Untung Suropati (1660–1706)
Tengku Amir Hamzah (1911–1946)
Sultan Thaha Sjaifuddin (1816–1904)
Sultan Mahmud Badaruddin II (1767–1852)
Dr. Ir. H. Soekarno (1901–1970)
Dr. H. Mohammad Hatta (1902–1980)
Raden Pandji Soeroso (1893–1981)
Radin Inten II (1834–1856)
KGPAA Mangkunegara I (1725–1795)
Sri Sultan Hamengku Buwono IX (1912–1988)
Sultan Iskandar Muda (1593–1636)
I Gusti Ketut Jelantik (????–1849)
Frans Kaisiepo (1921–1979)
Silas Papare (1918–1978)
Marthen Indey (1912–1986)
Sultan Nuku Muhammad Amiruddin (1738–1805)
Tuanku Tambusai (1784–1882)
Syekh Yusuf Tajul Khalwati (1626–1699)
R.A. Hj. Fatimah Siti Hartinah Soeharto (1923–1996)
Raja Haji Fisabilillah (1727–1784)
H. Adam Malik (1917–1984)
Marsma Tjilik Riwut (1918–1987)
La Maddukelleng (1700–1765)
Sultan Syarif Kasim II (1893–1968)
H. Ilyas Yacoub (1903–1958)
Prof. Dr. Hazairin, S.H. (1906–1975)
Abdul Kadir (1771–1875)
Hj. Fatmawati Soekarno (1923–1980)
Ranggong Daeng Romo (1915–1947)
Brigjen H. Hasan Basry (1923–1984)
Jend. Besar Abdul Haris Nasution (1918–2000)
Jend. GPH Djatikoesoemo (1917–1992)
Andi Djemma (1901–1965)
Pong Tiku alias Ne' Baso (1846–1907)
Prof. Mr. R. H. Iwa Koesoema Soemantri (1899–1971)
H. Nani Wartabone (1907–1986)
Maskoen Soemadireda (1907–1986)
Andi Mappanyukki (1885–1967)
Raja Ali Haji bin Raja Haji Ahmad (1808–1873)
K.H. Ahmad Rifa'i (1786–1870)
Gatot Mangkoepradja (1898–1968)
Ismail Marzuki (1914–1958)
Kiras Bangun alias Garamata (1852–1942)
Bagindo Azizchan (1910–1947)
Andi Abdullah Bau Massepe (1918–1947)
Dr. Mr. H. Teuku Mohammad Hasan (1906–1997)
R.M. Djokomono Tirto Adhi Soerjo (1880–1918)
K.H. Noer Ali (1914–1992)
H. Pajonga Daeng Ngalle (1901–1958)
Opu Daeng Risadju (1880–1964)
Izaak Huru Doko (1913–1985)
Sri Sultan Hamengku Buwono I (1717–1792)
H. Andi Sultan Daeng Radja (1894–1963)
Mayjen dr. Adenan Kapau Gani (1905–1968)
Mr. dr. Ide Anak Agung Gde Agung (1921–1999)
Mayjen Prof. Dr. Moestopo (1913–1986)
Brigjen Ignatius Slamet Rijadi (1927–1950)
Dr. Mohammad Natsir (1908–1993)
K.H. Abdul Halim (1887–1962)
Soetomo alias Bung Tomo (1920–1981)
Laksda Jakja Daniel Dharma alias John Lie (1911–1988)
Prof. Dr. Ir. Herman Johannes (1912–1992)
Prof. Mr. R. Achmad Soehardjo (1896–1978)
Dr. Johannes Leimena (1905–1977)
Mayor Dr. Johannes Abraham Dimara (1916–2000)
Mr. Sjafruddin Prawiranegara (1911–1989)
K.H. Idham Chalid (1921–2010)
H. Abdul Malik Karim Abdullah (1908–1981)
Ki Sarmidi Mangunsarkoro (1904–1957)
I Gusti Ketut Pudja (1908–1977)
Sri Susuhunan Paku Buwono X (1866–1939)
Ignatius Joseph Kasimo Hendrowahjono (1900–1986)
dr. KRT Radjiman Wedyodiningrat (1879–1957)
Lambertus Nicodemus Palar (1900–1981)
Letjen Tahi Bonar Simatupang (1920–1990)
Letjen Djamin Ginting (1921–1974)
Soekarni Kartodiwirjo (1916–1971)
H. R. Mohamad Mangoendiprodjo (1905–1988)
K.H. Abdul Wahab Hasbullah (1888–1971)

BHINNEKA TUNGGAL IKA

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
2015

ISBN: 978-602-1289-00-6
ISBN: 978-602-1289-12-9